

TABARI
COMMENTAIRE
DU
CORAN

تفسير
القرآن
الطبري

1

تفسير

مع
جاء في
تفسير

الحج

Abû Ja'far Muḥammad Ibn Jarîr
at-Tabarî

COMMENTAIRE DU CORAN

Abrégé, traduit et annoté par Pierre Godé

مُخْتَصَر تَفْسِير الطَّبْرِي الْمُسَمَّى جَامِع الْبَيَان فِي تَفْسِير الْقُرْآن



ÉDITIONS D'ART LES HEURES CLAIRES

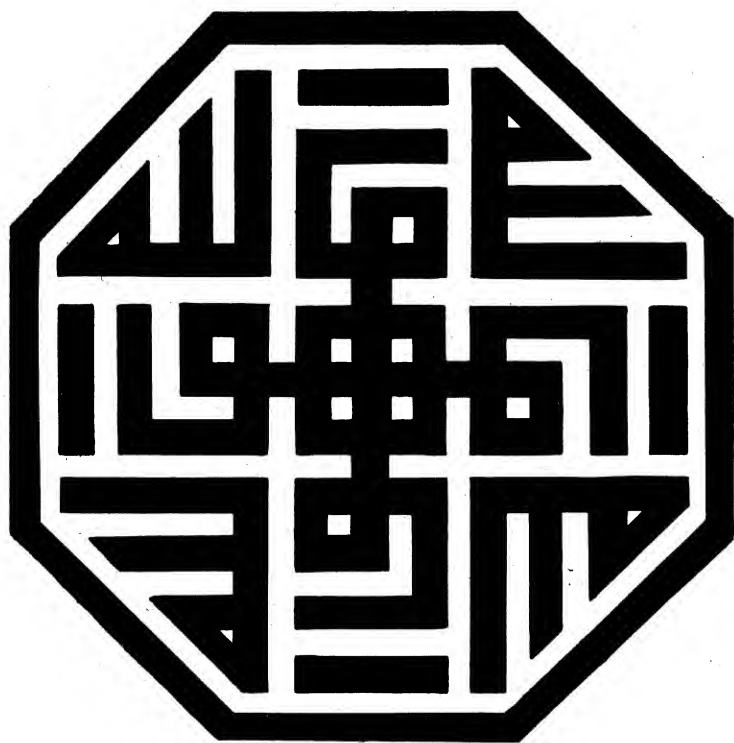
19, RUE BONAPARTE, 19

PARIS

© 1983, Éditions d'Art Les Heures Claires – Piazza
ISBN 2-85026-000-2

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ
الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا

Cor. 17,9



PRÉFACE

Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Tabarī est né en 224 H. (839) à Amul dans le Tabaristān ; il est mort à Bagdad en 310 H. (923).

Il commença très jeune à faire de solides études. Il quitta sa province natale pour rechercher la Science religieuse ('ilm) à Rayy et à Bagdad où il fut l'élève d'Ibn Ḥanbal. Il fit aussi des séjours d'étude à Basra, à Kūfa, en Égypte, en Syrie. De retour à Bagdad vers 871, il se consacra à l'enseignement et à la composition d'une œuvre magistrale. Il s'est ainsi imposé comme l'une des figures les plus représentatives du Savant ('alīm) paisible, totalement voué à l'approfondissement, à l'enrichissement et à la diffusion de la pensée islamique.

Tabarī est particulièrement connu par deux ouvrages monumentaux : l'Histoire des Envoyés et des Rois (Kitāb akhbār al-rusul wal-mulūk) éditée dès le XIX^e siècle par M. J. de Goeje et le Grand Commentaire du Coran (Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān) dont la réédition par M. M. Chākir est malheureusement arrêtée au volume 16 (Sourate Ibrāhim).

Il nous a également laissé un Ta'rīkh al-rijāl où il donne des informations sur les autorités citées dans ses chaînes de garants (isnād) ; et un Kitāb ikhtilāf al-Fuqahā où on peut vérifier sa compétence en matière de recherche personnelle (ijtihād).

La composition du Commentaire nécessitait une grande maîtrise de la grammaire et de la lexicographie arabes, du Hadīth et de la critique des Chaînes de garants, du fiqh et de l'ensemble des informations (akhbār) relatives à la vie du Prophète, à la naissance de l'Islam et à la culture religieuse du Proche-Orient. On comprend qu'après avoir été Chāfīite un esprit de cette envergure ait fondé une école de pensée qui a été délaissée par l'Orthodoxie ultérieure.

Le Commentaire dont on pourra mesurer la richesse grâce à la présente traduction, est comme l'Histoire, un aboutissement et un point de départ : Tabarī a tiré profit de la majeure partie de la littérature diffusée entre 50 et 250 de l'Hégire environ ; il l'a exploitée avec un souci de précision, de mise au point, de conciliation qui traduit une préoccupation de l'époque : éliminer les divergences et les positions singulières

(comme le sens figuré prôné par les Mu'tazilites) pour consolider les bases d'un consensus sur les significations du Coran.

Grâce à une information toujours étendue, à une présentation claire et méticuleuse, à des interventions fermes sur les variantes (qirā'āt), les problèmes de syntaxe et de sémantique, les déductions juridiques et théologiques, le Commentaire s'est imposé comme la référence obligée de tous les travaux exégétiques ultérieurs. En ce sens, Tabarī a largement contribué à construire et faire triompher ce qui est devenu l'Orthodoxie Sunnite.

Malgré ces mérites exceptionnels, la personnalité et l'œuvre de cet érudit-penseur n'ont pas encore fait l'objet de travaux scientifiques modernes. Pourtant, le Commentaire ne peut être réinséré dans la pensée islamique contemporaine que s'il est d'abord déchiffré dans ses multiples dimensions : grammaticale, sémantique, rhétorique, mythique, théologique, philosophique, anthropologique. Que les chercheurs musulmans ne se préoccupent guère d'une telle enquête, prouve à quel point le renouveau de l'Islam dont on parle tant, est davantage une réalité politique et psycho-sociale qu'une démarche intellectuelle et un projet culturel précis. Il est heureux, à cet égard, qu'un grand éditeur français ait conçu et réalisé l'idée de la présente publication. Je profite de l'occasion ainsi offerte pour lancer un appel à tous ceux qui sont soucieux d'un renouveau durable et fécond de la pensée islamique : il y a urgence à s'attaquer à deux tâches prioritaires :

1) achever l'édition critique commencée par M. M. Chākir ;

2) entreprendre une prospection scientifique moderne du Commentaire en remontant la filière des sources utilisées par l'auteur, en explicitant toutes les conceptions et les options sous-jacentes à sa lecture du Coran, en définissant le rôle exact de l'ouvrage dans la formation de l'Orthodoxie Sunnite et le développement ultérieur de la tradition exégétique*.

En attendant que de tels travaux soient disponibles, le public francophone — musulman et non musulman — pourra, grâce à la traduction fidèle de M. Godé, entrer plus facilement dans l'univers coranique. Un grand nombre de musulmans pourront vérifier à quel point ils restent en deçà du texte révélé s'ils ne font pas l'effort de suivre et d'amplifier la grande leçon d'honnêteté intellectuelle, de travail persévérant et de ferveur spirituelle que nous donne Tabarī.

Mohammed ARKOUN

* Je me permets de renvoyer aux exemples que j'ai donnés dans *Lectures du Coran*, Maisonneuve-Larose (1982).

AVANT-PROPOS

L'œuvre de Tabarî dont nous présentons ici un abrégé porte en arabe le titre suivant : "Jâmi'u l_bayân fî tafsîri al_Qur'ân". Ce titre pourrait se traduire ainsi : « Recueil des explications pour l'exégèse du Coran » ou encore : « Somme du discours explicatif sur l'exégèse du Coran ».

L'édition de 1978 sur laquelle cet abrégé a été réalisé porte les mentions suivantes : cette nouvelle édition est établie sur la première édition de Boulâq (1323 de de l'Hégire au Caire) établie elle-même sur le manuscrit de la Bibliothèque du Khédive du Caire.

Après le titre complet de l'ouvrage "Jâmi'u l_bayân fî tafsîri al_Qur'ân" nous lisons les précisions suivantes :

« Composition : par le grand Imâm, le célèbre Traditionniste, celui que la Communauté a reconnu à l'unanimité comme le devancier dans le domaine de l'exégèse [tafsîr],

Abû Ja'far Muḥammad ibn Jarîr At-Tabarî, mort en 310 de l'Hégire ;
que Dieu lui fasse miséricorde et lui accorde Son Agrément, Amîn ».

Cet exergue est suivi d'un "encadré" où l'on peut lire ceci :

« A propos de ce livre, l'imâm Jalâl ad_Dîn As_Suyûtî¹ a dit dans son "Itqân" : c'est le "tafsîr" le plus illustre et le plus important. Ce "tafsîr" aborde les questions suivantes :

- L'agencement des propos qui y sont cités [suivant un ordre qui les rend parfaitement intelligibles].
- L'appréciation de la pertinence respective de ces propos.
- La syntaxe désinentielle (i'râb).
- La déduction (istinbât)².

C'est par tout cela que ce "tafsîr" surpasse tous les "tafsîrs" antérieurs ».

« An_Nawawî a dit : La Communauté des musulmans est unanime pour affirmer qu'aucun ouvrage comparable au "tafsîr" de Tabarî ne fut jamais composé ».

« Abû Hâmid 'al-Isfarâyînî a dit : Si un homme allait jusqu'en Chine pour trouver le "tafsîr" de Ibn Jarîr cela serait peu de chose [compte tenu de la valeur de cet ouvrage] »³.

Bien que rien ne soit dit au sujet de celui qui établit cette édition nous pouvons supposer que c'est lui qui fit placer ces citations à cet endroit.

Après cette brève présentation commence le texte. Tabarî consacre les soixante premières pages au développement de certaines questions d'ordre général qu'il est indispensable de connaître pour comprendre le commentaire proprement dit ; parmi ces questions figurent :

- Le Caractère exceptionnel du Verbe divin ;
- La langue arabe, langue de la Révélation ;
- Descente du Coran ;
- Histoire de la recension du texte coranique ;
- Raison d'être et catégorie du commentaire ; etc...

Un abrégé relativement exhaustif de cette introduction était indispensable : il a été mis à la place qu'elle occupe dans le texte arabe et le lecteur pourra le trouver plus loin sous le titre suivant : « Introduction générale de Tabarî à son commentaire ». Au lecteur qui désirerait aborder d'emblée le texte, nous conseillons vivement de lire au préalable cette introduction car Tabarî savait mieux que quiconque ce qui pouvait convenir pour introduire à la fois au texte coranique et à son commentaire.

Dans l'édition arabe, l'"Introduction générale de Tabarî" est suivie de plus de 5 000 pages de commentaires réparties en 30 "livres", groupés eux-mêmes en 12 volumes. Le premier "huitième" du texte coranique est commenté plus abondamment en sorte qu'il correspond au quart de l'ensemble du commentaire. Une traduction **intégrale** de celui-ci exigerait au minimum 20 000 pages. Avec le texte arabe, la transcription et les notes indispensables, il faudrait compter au total entre 20 000 et 25 000 pages, ce qui serait irréalisable puisqu'il faudrait au moins quarante volumes. (La nouvelle édition arabe de Châkir compte déjà seize volumes et la première moitié du commentaire n'est pas terminée !...)

Afin que le lecteur francophone puisse accéder au commentaire de Tabarî, il était indispensable de procéder à un certain choix au départ et de ne traduire que l'essentiel et le plus significatif.

Toutefois une difficulté grave se présentait dès le début : en résumant systématiquement les commentaires de Tabarî pour ne retenir que l'essentiel, le risque était grand de donner finalement une traduction où les caractéristiques propres de ce commentaire auraient disparu. Que resterait-il des caractéristiques qui, d'après Suyûtî, donnaient à cet ouvrage une valeur exceptionnelle ?

Il existe en arabe plusieurs autres commentaires fondamentaux plus simples : par exemple, celui d'Ibn Kathîr n'a que quatre volumes et il contient l'essentiel du commentaire de Tabarî. Plus précisément on trouve dans ce commentaire les citations principales mentionnées par Tabarî et la plupart de ses conclusions.

Mais Tabarî ne se limite pas à l'essentiel. Il cite pratiquement tout ce qui a été dit avant lui sur chaque verset coranique. Il agence ces propos en les répartissant selon les interprétations auxquelles ils correspondent. Il démontre ensuite la justesse de ces interprétations et montre la validité des propos qui les fondent, tout en déterminant une certaine hiérarchie dans leur importance ou leur pertinence. Il nous introduit ainsi dans la "discussion" des points de vue en présence. Avec lui, nous revivons les controverses doctrinales, théologiques, linguistiques et grammaticales telles qu'elles pouvaient se dérouler dans les grands foyers intellectuels des premiers siècles de l'Hégire.

Le plus souvent il ne rejette pas les autres points de vue qu'il considère comme autant de points de vue possibles mais plus particuliers et relativement secondaires par rapport à celui qu'il juge le plus juste. Par la suite, il ajoute des "déductions personnelles" qui constituent à elles seules un commentaire spécifique du Coran. Le génie de Tabarî sera d'organiser et d'agencer toutes les citations et de donner les explications nécessaires pour mettre en évidence les significations les plus fondamentales du texte coranique tout en signalant les autres compréhensions possibles.

Résumer systématiquement cet ouvrage serait donc le trahir. La traduction correspondrait peut-être à un autre "tafsîr" plus simple comme celui d'Ibn Kathîr mais on ne pourrait plus affirmer que le résultat est fidèle à l'original. D'ailleurs, dans ce cas, pourquoi se donner la peine de lire les 5 000 pages du commentaire de Tabarî et pourquoi ne pas traduire un commentaire plus bref ?

Pour résoudre cette difficulté majeure, l'éditeur nous a demandé de réaliser, non pas la traduction d'un simple résumé ou de quelques extraits, mais un abrégé qui rende compte à la fois de l'essentiel des commentaires, des conclusions de Tabarî et de la structure de sa pensée ; ce qui permettra au lecteur de suivre sa démarche.

Toutefois, s'il avait fallu faire un tel abrégé pour chaque verset le texte traduit eût encore été trop long.

Il fallait également éviter de supprimer totalement les commentaires de certains versets même si ces versets apparaissent moins importants ou que leurs commentaires semblent moins intéressants pour le lecteur contemporain.

Finalement, pour réaliser cet abrégé, il a été décidé de procéder de la façon suivante :

- donner l'abrégé au sens strict défini plus haut pour tous les versets importants,
- donner de brefs extraits résumés pour les autres versets,
- utiliser le plus souvent possible les renvois.

Il restait à savoir sur quel critère un verset est plus important qu'un autre. Trois critères principaux ont été retenus :

- l'importance doctrinale, dévotionnelle, juridique ou historique du verset lui-même ;
- l'importance d'un verset dans un passage coranique car certains versets

contiennent des éléments indispensables à la compréhension de tout un passage ou de toute une sourate ;

— l'importance d'un verset dans le commentaire :

— soit par l'abondance des propos cités par Tabarî ou l'intérêt de la "discussion" entre les différents points de vue en présence,

— soit par l'interprétation qu'il donne de ce verset et qui permet de mieux comprendre le **"point de vue" d'où Tabarî regarde le texte coranique et d'où il nous dévoile une possibilité de compréhension du Coran.**

Nous avons donc utilisé en fait deux procédés très différents :

— un procédé principal : l'abrégé,

— un procédé secondaire : le résumé.

Pour chaque verset, l'un ou l'autre de ces deux procédés a été utilisé de sorte que l'ensemble de la traduction puisse véritablement être intitulé un "Abrégé" et donne au lecteur une idée fidèle, à la fois de l'essentiel du commentaire indispensable à connaître et des aspects plus particuliers qui le distinguent de tous les autres.

A présent, on pourrait se demander à quoi correspondent en pratique ces deux procédés ou plus exactement quels sont les éléments du texte arabe qui ont été supprimés ou résumés.

Avant d'aborder cette question technique il est indispensable d'apporter quelques précisions sur la nature du "Commentaire du Coran de Tabarî". Pour cela, nous aurons à expliquer en termes généraux ce qu'est un "tafsîr". Nous serons amenés à distinguer différents types de "tafsîr" et à préciser dans quelle catégorie il convient de ranger celui de Tabarî. Il nous faudra également signaler sous quelles réserves le mot "commentaire" est approprié pour désigner cet ouvrage que nous analyserons ensuite plus en détails, pour mettre en évidence ses caractéristiques principales. Puis, nous apporterons les précisions techniques complémentaires sur les procédés utilisés pour réaliser son "abrégé".

Après cela, il sera nécessaire de faire quelques remarques générales sur le sujet central de toute cette œuvre et sa raison d'être : le texte coranique et les difficultés que présente une tentative de traduction d'un tel texte.

Nous terminerons cette préface par une vue d'ensemble sur les grandes étapes du commentaire du Coran depuis l'époque du Prophète jusqu'à celle de Tabarî, telles qu'elles sont envisagées par les docteurs musulmans eux-mêmes.

Enfin le lecteur qui désirerait avoir une idée des "sciences coraniques" pourra parcourir les extraits de la table des matières de l'"Itqân" de Suyûfî, placés en annexe de cette préface.

TAFSIR ET COMMENTAIRE

Signification du mot "tafsîr".

Le mot "tafsîr" est le terme général pour désigner un commentaire du Coran et c'est ce terme qui est mentionné dans le titre initial de l'ouvrage de Tabarî : « Recueil des explications pour l'exégèse (tafsîr) du Coran ».

Il faudra nuancer le sens à donner à ce mot en fonction du type de commentaire auquel il est appliqué.

D'après son étymologie ce terme désigne "l'action de dévoiler quelque chose de caché". Lorsqu'il est employé dans ce sens il correspond à l'exégèse⁴ et signifie exactement : mise en évidence des significations du texte coranique.

Lorsqu'il est employé dans un sens moins strict il désigne le commentaire, en donnant à ce mot le sens général qu'il a couramment en français : ensemble de remarques ou de réflexions mentionnées en marge d'un texte.

Pour en revenir au sens strict, le terme "tafsîr" désigne donc l'acte de dévoiler ou de faire connaître les significations du texte par les explications (bayân) appropriées. De là, ces explications elles-mêmes furent appelées "tafsîr" bien que, en toute rigueur, ce soit l'ensemble des explications d'un certain type qui permette de réaliser le "dévoilement" (tafsîr) correspondant des significations qui restaient insoupçonnées à la simple lecture. Un "tafsîr" linguistique ou historique fera découvrir un aspect du Coran très différent de celui que mettra en évidence un "tafsîr" juridique ou théologique.

Différentes catégories de "tafsîr".

Si l'on réunissait à présent, verset par verset, l'ensemble des commentaires existants on constaterait qu'ils pourraient se répartir en deux types de commentaires correspondant globalement aux deux sens possibles du mot "tafsîr", le sens strict et le sens général.

En effet le texte coranique comporte par sa nature même de "texte sacré" de multiples significations qu'il est nécessaire de rechercher et de comprendre. Un tel texte est aussi susceptible d'être la base de nombreuses réflexions, déductions et applications à des domaines très divers. Un même terme, un même élément de phrase, un même verset offrira non seulement différentes "possibilités fondamentales de compréhension" qui apparaîtront suivant le point de vue d'où ils seront envisagés, mais de plus il pourra être le "point de départ" de toute une réflexion qui devra d'ailleurs, pour être légitime, se développer en conformité avec les significations fondamentales et l'ensemble des sources traditionnelles (Coran et Sunna).

On pourra donc établir une première distinction entre les "tafsîr" :

- Le "tafsîr", constitué par l'ensemble des explications et des interprétations, qui dévoile "une possibilité fondamentale de compréhension" du texte coranique c'est-à-dire l'un des aspects de la trame interne des significations effectivement

contenues dans celui-ci. Ce type de "tafsîr" est souvent appelé par un autre mot plus précis et fréquemment utilisé par Tabarî lui-même : "ta'wîl" qui signifie "faire revenir à l'origine, faire revenir au sens premier". Ce terme désigne plus spécialement une interprétation précise du texte qui correspond à l'un de ses sens fondamentaux et chaque "ta'wîl" sera rendu par une "paraphrase adéquate".

● Le "tafsîr", au sens large, constitué par les commentaires qui sont en quelque sorte surajoutés au texte et qui ne correspondent plus à une possibilité de compréhension offerte par le texte lui-même, mais à des considérations plus "subjectives", des réflexions ou des déductions qui, sans être nécessaires, trouvent toutefois leur justification dans le texte coranique.

La distinction entre ces deux types de commentaires du Coran n'est certainement pas évidente pour qui n'est pas familiarisé avec le texte coranique, d'autant plus que des commentaires du premier type ont souvent servi à fonder ceux du second et des commentaires du second type sont venus s'adjoindre très tôt, et parfois indûment, à ceux du premier.

Or, une des caractéristiques de l'ouvrage de Tabarî est de contenir presque tous les commentaires formulés antérieurement par le Prophète, les Compagnons ou les Suivants. On constate qu'un grand nombre de ces commentaires relèvent effectivement du premier type, à condition d'avoir soin de les situer dans la perspective du "point de vue" auquel ils correspondent.

Mais nous verrons qu'il y a bien d'autres explications citées qui peuvent apparaître fondamentales à première vue mais qui ne sont, en réalité, que des interprétations particulières relevant du second type. Tabarî mettra lui-même le lecteur en garde contre ces commentaires qui, même s'ils ne sont pas injustifiés, ne correspondent en fait qu'à un point de vue personnel et particulier et ne peuvent prétendre apporter une compréhension fondamentale du texte.

A cette première distinction vient s'ajouter une seconde qui est plus connue : c'est celle qui est établie entre les "tafsîrs" fondés sur les données traditionnelles antérieures (tafsîr bi_l_ma'thûr)⁵ et les "tafsîrs" fondés sur le "point de vue personnel" (tafsîr bi_r_ra'yi) et qui ne mentionnent pas ou ne tiennent pas compte de ces données⁶.

Cette seconde distinction repose sur un autre critère bien que les catégories établies sur cette distinction correspondent dans l'ensemble aux deux types de commentaire distingués en premier lieu.

En effet, les commentaires formulés par les premiers Interprètes du Coran correspondent dans l'ensemble à la mise en évidence des significations fondamentales du texte coranique. L'objectif de Tabarî consiste justement à mettre ces significations fondamentales en évidence et c'est pourquoi son "tafsîr" est le type par excellence du "tafsîr" fondé sur les données traditionnelles antérieures. Toutefois, il est bien évident que l'ancienneté d'un commentaire n'est pas suffisante pour conférer à celui-ci un caractère fondamental.

Inversement, la plupart des commentaires qui ne reposent pas explicitement sur les données anciennes sont des commentaires du second type mais il est également évident que des commentaires formulés tardivement ou formulés sans référence explicite aux sources anciennes ne sont pas de ce seul fait à ranger parmi les réflexions marginales, les remarques secondaires ou les considérations occasionnelles.

Tout ceci permet de s'apercevoir que le mot "tafsîr" qu'il est convenu de traduire habituellement par commentaire, peut désigner en réalité des choses très différentes.

Sens à donner au mot commentaire.

S'il est indispensable de connaître les significations du terme "tafsîr" il est aussi utile de préciser le sens du mot "commentaire" lorsqu'on désire qualifier par ce mot l'ensemble de l'ouvrage de Tabarî.

Nous avons vu précédemment que le terme "tafsîr" correspond, dans l'ensemble, au terme "commentaire".

Or le titre initial de l'ouvrage de Tabarî indique qu'il ne s'agit pas seulement d'un "tafsîr" mais aussi d'un **recueil**.

Il se trouve que, par son étymologie, le terme commentaire peut aussi comporter ce sens de "recueil". Ce mot dérive en effet du mot latin "commentarius" qui signifie : recueil de notes, aide-mémoire (co-mens), mémorial, d'où par la suite le sens de : registre, archive et finalement celui d'annotation, ensemble d'explications d'un texte. Il est donc permis d'appeler l'œuvre de Tabarî un "commentaire" pour deux raisons : la première parce que l'œuvre de Tabarî est un **recueil de propos** transmis par la **mémoire** et la seconde parce que ces propos sont des **explications** du texte coranique.

« Le Commentaire de Tabarî ».

Importance des premiers commentaires et rôle personnel de Tabarî.

Les deux aspects principaux du Commentaire de Tabarî.

Ce "Commentaire" se présente d'abord comme une compilation des explications énoncées antérieurement et transmises de mémoire jusqu'à Tabarî par une chaîne de garants (isnâd). Tabarî s'appliqua à recueillir ces propos puis à les consigner scrupuleusement tels qu'ils lui sont parvenus en **mentionnant** chaque fois, au préalable, les noms de tous les transmetteurs.

Ainsi pour un même passage coranique, Tabarî signalera une ou plusieurs interprétations possibles fondées sur un ou plusieurs propos. Il rendra compte de la première interprétation par une brève paraphrase adéquate du passage puis il dira : ceux qui adoptent cette interprétation se fondent sur le (ou les) propos suivant(s) : — celui que nous avons entendu de Untel qui nous l'a rapporté de la part de Untel qui le tenait de Untel... qui le tenait de Untel qui a entendu Untel dire : (suit le texte du propos). Éventuellement il citera, avec leur isnâd complète, d'autres pro-

pos appuyant cette première interprétation, puis il procèdera de même pour les autres interprétations.

Parfois un seul passage pourra comporter plus de trois interprétations, chacune étant justifiée par une série de citations accompagnées de leur isnâd.

L'autre aspect du Commentaire est, bien entendu, celui d'explication ou d'exégèse du Coran qui fait de cet ouvrage un "tafsîr" au sens strict de ce terme.

La plupart des propos recueillis sont des explications de termes, de passages ou de versets entiers qui justifient une certaine paraphrase du texte coranique. Parfois ces explications se présentent sous la forme d'une paraphrase explicative qui correspond à l'une des possibilités de compréhension du texte.

D'autre part, l'agencement de ces "explications", leur utilisation, l'appréciation de leur valeur et les conclusions personnelles de Tabarî ont elles-mêmes pour finalité, la **mise en évidence, le dévoilement** (tafsîr) d'un ou de plusieurs aspects du Coran.

Pour comprendre l'effacement de Tabarî devant les sources et les données traditionnelles antérieures à lui ou encore, pour mieux situer l'importance fondamentale des commentaires les plus anciens il faut se rappeler que dans une civilisation de type traditionnel c'est l'"origine" qui est intégrale et qui comporte tout en germes. Par la suite la connaissance traditionnelle intégrale s'amoindrit en fonction de l'éloignement de l'origine et corrélativement, les germes intellectuels présents dans les premiers temps à l'état presque indifférenciés commencent à apparaître de façon de plus en plus extérieure et patente et deviennent à leur tour des sources d'épanouissement dans des domaines plus particuliers. Il est impossible d'entrer ici dans les détails de ce processus historique fondamental, caractéristique d'une civilisation traditionnelle, et qui est totalement différent des conceptions élaborées par les historiens modernes qui n'ont pas d'autre critère d'évolution que les événements extérieurs. Il est d'ailleurs regrettable qu'aucune étude universitaire n'ait encore été entreprise pour étudier et analyser ce processus dans le cas du développement de la civilisation islamique. Rappelons simplement qu'à partir d'une certaine époque la nécessité de mettre de l'ordre dans l'ensemble des données traditionnelles en circulation s'est fait sentir. C'est ainsi que le deuxième siècle et surtout le troisième siècle de l'Hégire devint une période de "tadwîn" c'est-à-dire de consignation ou de compilation des données orales antérieures. On estime généralement que le début de l'époque du "tadwîn" coïncide avec la fin du califat ummayyade et le début du califat abbasside (132 de l'Hégire, 750 ap. J.-C.). C'est au cours de cette période que furent consignés par écrit les grands recueils de hadîths et que Tabarî composa son Commentaire.

Du point de vue des sciences coraniques, les savants musulmans ont toujours estimé que Dieu est plus Savant que quiconque au sujet de Sa Parole et d'une façon plus spéciale que le Coran s'explique par le Coran.

Ensuite, il convenait d'interroger celui qui eut la mission de transmettre cette Parole et de l'expliquer aux hommes et qui était donc le mieux qualifié pour en parler.

Ensuite, il convenait d'interroger ceux qui reçurent du Prophète une science au sujet du Coran ou qui vécurent les circonstances de la révélation et qui étaient les plus qualifiés après Dieu et Son Prophète pour connaître les significations et les implications du texte. Parmi eux, Ibn Abbâs occupe une place éminente. L'étendue de sa science, si elle déconcerte un esprit du XX^e siècle, n'a rien de bien surprenant pour l'époque, sa seule originalité étant qu'elle se rapportât presque exclusivement au Coran et à la langue du Coran.

Enfin, pour apprécier l'importance du Commentaire de Tabarî en tant que recueil des commentaires formulés avant lui, il suffit de remarquer que cent pages de son ouvrage contiennent en moyenne près de soixante-dix pages de citations.

Quant au rôle personnel de Tabarî, il est si important que le caractère exceptionnel de son ouvrage réside moins dans le travail de compilation qu'il suppose que dans la méthode d'utilisation des données traditionnelles qui s'y trouvent réunies. Suyûfî soulignait déjà ce caractère lorsqu'il énonçait les caractéristiques qui distinguent ce commentaire de tous les autres et qui furent d'ailleurs considérées comme suffisamment importantes par celui qui fit l'édition du manuscrit pour qu'il estimât utile de les placer en exergue au début du premier volume.

Ce commentaire comporte encore bien d'autres aspects plus particuliers qu'il serait toutefois prématuré d'analyser ici. Il est préférable que le lecteur découvre ces aspects en même temps que le contexte coranique qui est la "source" même de la richesse de ce commentaire. Les notes qui suivent chaque commentaire de verset et les adjonctions explicatives (en petits caractères) doivent permettre d'aider le lecteur dans cette découverte.

Nous nous contenterons ici de préciser deux caractéristiques tout à fait originales qui sont comme deux constantes que le lecteur retrouvera tout au long de l'Abrégé :

● L'une est l'abondance et la précision des explications linguistiques portant sur deux aspects de la langue :

- la construction des phrases et en particulier la syntaxe désinentielle (i'râb),
- la signification des mots.

Les différentes constructions syntaxiques possibles d'un même passage sont régulièrement signalées et commentées par Tabarî, qu'elles correspondent ou non à des lectures désinentielles différentes. Il précisera toujours en conclusion la construction qui lui semble la plus pertinente du point de vue des règles habituelles de la langue ou celle qui lui semble la plus valable du fait qu'elle est attestée par un propos sûr d'un Interprète digne de foi.

Le Coran ayant été révélé conformément aux normes de la langue arabe, la connaissance des différentes constructions syntaxiques d'un même passage — lorsqu'une telle pluralité est possible — est un premier mode de "mise en évidence" des possibilités de compréhension du texte.

De même, lorsque Tabarî explique un terme en rappelant les significations

fondamentales de la racine verbale dont ce terme est dérivé, il se propose le même but : rechercher les significations possibles d'un mot pour dévoiler les diverses possibilités de compréhension du texte.

Pour Tabarî, un mot ou une racine présente plusieurs significations lorsque celles-ci sont attestées dans la poésie ancienne dans des contextes les mettant en évidence.

Un tel emploi attesté est également un critère de pertinence d'un "propos", et inversement, un "propos" sûr, rapporté d'un Interprète digne de foi, peut être un critère de validité d'une signification.

● L'autre caractéristique est le point de vue propre de Tabarî sur l'explication des versets coraniques et leur enchaînement : c'est le point de vue des **circonstances "causales" de la Révélation**. Chaque verset a été révélé en fonction d'une ou de plusieurs circonstances historiques précises. La connaissance de ces circonstances "de la Révélation" apportent nécessairement une autre connaissance fondamentale du texte coranique.

Pour conclure, Tabarî a recueilli l'essentiel des données traditionnelles, en ajoutant les explications complémentaires qu'il jugeait indispensables pour faire apparaître le texte coranique dans toute son ampleur fondamentale telle qu'elle était perçue par ceux-là mêmes qui étaient le plus qualifiés pour le comprendre.

Ensuite, il a lui-même commenté ces données antérieures pour aider le musulman à discriminer leur valeur respective et lui permettre de discerner parmi les différents aspects possibles du texte, les aspects fondamentaux qu'il doit connaître pour comprendre la Révélation et dont il doit tenir compte dans sa méditation du Livre et sa mise en œuvre.

Détails complémentaires sur la méthode suivie pour abrégé le commentaire.

Après cette vue d'ensemble sur le commentaire, il est plus facile d'expliquer les procédés utilisés pour réaliser l'Abrégé :

Procédé de l'Abrégé

● a) *Texte arabe du verset — Traduction du verset établie en fonction du commentaire et transcription complète.*

● b) Pour chaque verset : *disposition générale du plan de l'abrégé conformément au plan du commentaire de Tabarî* établi en fonction des différentes parties du verset. (Tabarî commentera chacune de ces parties les unes après les autres, puis ajoutera parfois un commentaire général sur l'ensemble du verset. Le commentaire de chaque partie sera encore divisé en plusieurs rubriques correspondant aux différentes interprétations données à cette partie.

Certaines interprétations marginales ont été supprimées.

*Procédé
des extraits résumés*

● a) *idem.*

● b) Réduction du plan du commentaire aux passages du verset dont les commentaires sont les plus importants. Suppression de la division par rubrique ou éventuellement réduction et synthèse de chaque rubrique.

● c) *Suppression complète de toutes les "isnâd"* remplacées par trois points de suspension placés avant le nom de celui qui a tenu un propos ; ce nom a été placé en exergue à la tête de chaque citation. Dans certains cas il a été nécessaire de mentionner un autre maillon de la chaîne des transmetteurs.

● d) *Maintien d'un propos unique dans une rubrique et suppression quasi complète des citations équivalentes.* Lorsque plusieurs propos équivalents viennent étayer une même interprétation, **un seul** de ces propos a été retenu et traduit textuellement. Ce procédé permet de rendre compte de la pluralité et de l'enchaînement des interprétations possibles, tout en réduisant considérablement l'ampleur du commentaire et en supprimant les répétitions. Le lecteur d'aujourd'hui se lasserait, d'ailleurs, à lire plusieurs citations équivalentes.

Toutefois, dans certains cas il fut nécessaire de maintenir plusieurs citations semblables à l'intérieur d'une même rubrique (c'est-à-dire sous une même interprétation) lorsque chacune de ces citations apporte des éléments d'information utiles pour comprendre l'ensemble ou pour nuancer un jugement.

● e) *Résumé de certaines citations* très longues ou suppression des passages d'une citation qui n'a pas de rapport direct avec le texte commenté.

● f) *Synthèse entre plusieurs citations complexes* lorsque ces citations nécessitaient trop d'explications complémentaires pour être comprises si on les maintenait dans leur intégralité.

● g) *Résumés ou extraits des commentaires portant sur les propos cités.* Lorsque Tabarî explique une citation ou développe une démonstration visant à mettre la validité ou la justesse d'un propos en évidence, ou encore lorsqu'il explique que deux citations apparemment contradictoires sont en réalité concordantes, ou dans d'autres cas semblables, le commentaire personnel de Tabarî a été souvent abrégé ou résumé.

● h) *Maintien de la conclusion de Tabarî* qui consiste souvent en un choix préférentiel entre les différents points de vue possibles.

● i) *Extrait de l'essentiel des commentaires d'ordre linguistique.* Maintien des définitions fondamentales. Suppression quasi complète des démonstrations à caractère lexicogra-

● c) idem.

● d) Maintien d'une seule rubrique avec la traduction intégrale d'un seul propos. Toutes les autres rubriques étant supprimées ou les plus importantes étant résumées.

● e) idem et généralisé sur les citations de longueur moyenne.

● f) idem mais résumée à l'extrême. Souvent supprimée.

● g) Supprimés sauf dans de rares cas où de tels commentaires étaient indispensables à la compréhension de l'ensemble.

● h) Maintenue mais résumée à l'extrême.

● i) Résumé à l'extrême.

phique ou grammatical. Suppression des références poétiques.

Maintien de la plupart des remarques de Tabarî concernant la pluralité des lectures. Suppression presque complète des discussions entre les écoles des grammairiens de Baçra et de Kûfa.

● j) *Maintien du commentaire circonstancié de Tabarî.* Toutefois lorsque les mêmes commentaires réapparaissent en termes semblables dans une suite de versets, nous avons le plus souvent choisi de traduire complètement le passage le plus significatif et de supprimer les autres ou de les remplacer par des "renvois".

● k) *Regroupement de certains versets.* Lorsque le commentaire couvre plusieurs versets qu'il est indispensable de connaître pour comprendre l'ensemble, ces versets ont été réunis. Parfois ils ont été laissés indépendants et seuls les commentaires concernant l'ensemble ont été réunis et placés dans le commentaire de l'un de ces versets, le plus souvent le dernier de la série.

● j) Résumé à l'extrême.

● k) Généralisé sur plusieurs versets.

REMARQUES GÉNÉRALES SUR LE CORAN

*Parole divine — Richesse de la langue coranique
Nécessité d'un commentaire.*

La traduction du texte coranique et de l'abrégé de son commentaire le plus important exigeraient bien des remarques préliminaires pour faciliter l'approche du lecteur.

Nous nous limiterons ici à quelques brèves remarques générales qui n'ont aucun caractère exhaustif et ne prétendent pas aborder les sujets selon la méthode la plus adéquate ou la plus scientifique. Elles sont simplement destinées à fournir au lecteur quelques éléments de repère qui pourront lui être utile pour aborder l'"univers coranique".

Les seules études qui ont été faites jusqu'à présent sur le Coran portaient principalement sur certains de ses aspects formels et l'essentiel de ce qui se rapporte aux significations a été presque entièrement ignoré, à croire que la pensée occidentale moderne est trop étroitement limitée pour aborder ce domaine ou que les méthodes utilisées pour l'étudier ne sont pas adéquates, un peu comme si un astronome s'entêtait à vouloir étudier les galaxies à l'aide d'un microscope.

C'est ainsi que l'immense exégèse sur le Coran est presque totalement inconnue

même des spécialistes. Les seuls éléments de commentaires actuellement disponibles en français sont, outre quelques commentaires succincts en marge de certaines traductions du Coran, des extraits du "Commentaire ésotérique de Qachani" traduits et annotés par Michel Vâlsan et publiés dans la revue des "Études traditionnelles". Ces derniers ont l'avantage de permettre d'aborder directement les aspects les plus complexes et les plus profonds du texte coranique et comportent une évidence doctrinale pour celui qui essaie de les comprendre selon le point de vue auquel ils correspondent. Toutefois, celui qui chercherait à savoir comment une telle compréhension du texte est possible à partir des sources traditionnelles se trouverait fort embarrassé car il n'a pas à sa disposition les commentaires de base qui sont comme les fondements traditionnels de tous les autres développements exégétiques sans exception. C'est pourquoi, quel que soit l'aspect du Coran que l'on désire étudier en définitive, on aura toujours intérêt à connaître les données traditionnelles de base qui ont été réunies et commentées par Tabari.

Entrer dans le "monde" d'un commentaire du Coran c'est avant tout entrer dans "l'univers coranique".

Les commentaires du Coran sont inépuisables car ses significations sont aussi inépuisables que les Paroles divines et tout ce qui a déjà été écrit en arabe, en persan, en ourdou ou en d'autres langues n'épuise pas tout ce qui pourrait encore être dit au sujet de la "Parole de Dieu".

« Dis : si l'océan était de l'encre pour transcrire les Paroles de mon Seigneur l'océan serait épuisé avant les Paroles de mon Seigneur et cela même si on lui ajoutait une quantité équivalente d'encre » (Cor. 18,109).

Le Coran est un texte d'une prodigieuse densité qui a été révélé au Prophète alors que les montagnes elles-mêmes n'auraient pu supporter le poids d'une telle descente :

« Si Nous avions fait descendre cette Récitation (Qur'ân) sur une montagne, tu aurais vu celle-ci s'effondrer humblement par crainte d'Allâh ; ce sont là des exemples que Nous fournissons aux hommes afin qu'ils réfléchissent » (59,21).

Enfin, le Coran est un guide pour celui qui l'adopte comme tel : « En vérité ce Coran guide vers la voie la plus parfaite » (17,9) dans tous les domaines de l'activité humaine, intérieurs ou extérieurs, où l'homme a la possibilité de se conduire de façon parfaite.

Si l'homme est déficient ou montre quelque incapacité, c'est encore la Parole divine qui lui apporte un soutien : « De ce Coran, Nous avons fait descendre ce qui est un remède et une miséricorde pour les Croyants » (17,82).

Or cette Récitation (Qur'ân) a été révélée en langue arabe dont toutes les ressources propres ont été mises en œuvre et exaltées pour servir de support adéquat à l'expression de la Sagesse divine. Dans la Science divine où toute chose demeure en simultanéité, ce support providentiel attendait d'être vivifié par le Souffle du Verbe divin.

Il n'y a pas lieu d'insister ici sur l'identité essentielle entre la Parole divine et la "forme arabe" de cette Parole. Du point de vue traditionnel le plus général, les langues sacrées (l'arabe, l'hébreu, l'araméen...), sont des dons divins accordés aux hommes. De par son origine même une langue sacrée est donc, dans sa structure, son lexique et ses subtilités, à la fois une certaine expression de la Sagesse éternelle et un moyen d'expression permettant aux hommes de parler de façon adéquate de cette Sagesse. Mais de plus, leur origine divine confère à ces langues un caractère spécial qui les rend en quelque sorte "disponibles" pour devenir à un moment ou à un autre "véhicule" de la Parole divine elle-même. Cette adéquation, dont la langue arabe n'a d'ailleurs pas l'exclusivité, est affirmée indirectement dans le verset suivant : « Nous n'avons missionné un Envoyé qu'avec la langue de son peuple pour qu'il leur explique » (Cor. 14,4). Le cas spécifique du Coran est évoqué dans le verset suivant : « Nous l'avons fait descendre (la Révélation) comme une "récitation arabe" (qur'ān arabiyyan) afin que vous compreniez » (Cor 12,2).

La linguistique moderne ne s'est pas intéressée à cet aspect des langues dites sacrées car son objet d'étude a été tout d'abord les langues modernes. Celles-ci, tout en se rattachant aux langues anciennes ont subi une évolution propre liée à l'évolution historique des peuples qui les utilisèrent. L'arabe moderne, tout en ayant gardé par sa grammaire et son vocabulaire une étroite parenté avec l'arabe classique (qu'il soit anté-islamique, coranique ou proprement littéraire)⁷, se différencie profondément de celui-ci par plusieurs caractéristiques dont les plus importantes relèvent du vocabulaire :

- L'arabe moderne est moins riche en vocabulaire.
- Le vocabulaire de l'arabe moderne est moins riche en significations que le même vocabulaire en arabe classique.
- L'utilisation de ce vocabulaire n'obéit plus aux mêmes dispositions intellectuelles : le même mot avec le même sens en apparence peut désigner la même chose en arabe classique et en arabe moderne mais correspond en fait à une façon totalement différente de concevoir les réalités désignées par ces mots. De plus, en arabe classique, un mot n'évoque pas seulement une chose mais la façon dont cette chose est conçue. La même chose envisagée d'un point de vue différent pourra être nommée différemment.

Toutes ces différences profondes entre l'arabe moderne et l'arabe classique peuvent donner un aperçu des différences encore plus grandes entre le français moderne et l'arabe classique que nous allons trouver dans le Commentaire de Tabarî et le texte coranique.

Nous ne prendrons qu'un seul exemple pour mieux apprécier la distance entre les deux langues : celui du mot "kāfir". Le mot "kāfir" est traduit habituellement par impie, incroyant ou encore infidèle et dans toutes les traductions actuelles du texte coranique c'est par l'un de ces mots qu'il est rendu.

Or Tabarî nous rappellera que, dans le Coran, le sens fondamental de ce terme

est celui qu'il avait en arabe ancien : le "kâfir" est celui qui couvre, qui recouvre ou qui dissimule quelque chose...

Remarque sur la "traduction" du texte coranique.

Compte tenu de ce qui vient d'être dit il est compréhensible que la plupart des Docteurs musulmans estiment qu'il est impossible de traduire véritablement le Coran et cela d'autant plus que le Coran (du mot "qur'ân" qui signifie "récitation") est la Récitation en arabe de la Parole divine, transmise par l'Ange Gabriel au Prophète dans la langue de son peuple, et ce n'est que dans cette langue, que cette Révélation est accessible dans toute son ampleur.

D'après le Docteur Husayn Dhahabî⁸ il peut y avoir deux types de "traduction" du Coran (tarjumat al-Qur'ân) :

— la traduction littérale qui ne cherche qu'à transposer le sens immédiat du texte par un simple mot à mot (at-tarjuma al-ḥarfiyya) ;

— la traduction "commentaire" qui tient compte avant tout des significations (at-tarjuma at-tafsîriyya).

Il peut être utile de traduire un mot par son correspondant français lorsque celui-ci peut recouvrir des notions semblables.

Mais le plus souvent il faudra d'abord choisir l'une des significations du mot coranique et traduire en fonction de ce choix. Il faudra ensuite recommencer la traduction avec des mots correspondant aux autres significations.

En définitive, pour être fidèle, une traduction du texte coranique devra avant tout être conforme à l'une des possibilités fondamentales de compréhension de celui-ci et, dans ces conditions, on comprend qu'un "tafsîr" est un "outil" de travail indispensable à l'établissement de toute traduction.

La traduction du Coran qui a été donnée dans notre "Abrégé" est avant tout une traduction "tafsîriyya" qui tient compte des significations du texte mises en évidence par le commentaire. Elle est ensuite une traduction littérale dans la mesure où celle-ci est compatible avec ces significations. Nous avons d'ailleurs essayé de rester, malgré tout, le plus proche possible de la forme du texte arabe et, pour faire mieux apparaître certaines significations, nous avons souvent eu recours aux insertions explicatives, placées entre crochets.

Remarques au sujet de la pluralité des aspects du Coran.

Malgré la pluralité et la complexité des significations d'un même mot arabe il ne faudrait pas en conclure que les mots coraniques n'ont pas de sens concret. Bien au contraire, ils désignent des réalités précises du monde formel mais ces réalités ne sont elles-mêmes que des "signes" de réalités d'un ordre plus profond, que Dieu nous invite à rechercher et à comprendre. La Parole divine ne nous guide pas vers la connaissance du monde manifesté ou de la Création mais vers la *Connaissance des significations ultimes* des réalités manifestées dans la Création. Certains versets coraniques sont particulièrement explicites à cet égard et rappellent que les réalités

particulières du monde phénoménal sont des Signes au sujet de Dieu, unique Réalité ultime, et cela, même si ces Signes font parfois plus directement allusion à un Attribut ou à un Acte divin :

« En vérité, dans la création des Cieux et de la Terre, dans la succession des nuits et des jours il y a des Signes pour ceux qui sont doués d'intelligence [intuitive] » (Cor. 3,190).

« ... Et le vaisseau qui court sur la mer... et l'eau qu'Allâh fit descendre du ciel pour en vivifier la terre après la mort de celle-ci, ... et la soumission des vents et des nuages... sont des Signes pour un peuple doué de raison » (Cor. 2,164).

« Il (Allâh) vous a soumis la nuit, le jour, le soleil et la lune ; et les étoiles sont soumises à Son Ordre, il y a en cela des Signes pour un peuple qui raisonne » (Cor. 2,164).

Prenons pour exemple le verset suivant « Nous avons fait descendre du ciel de l'eau qui coule dans les vallées selon leur capacité ; ce courant charrie une écume vive ; parmi ce que les hommes font fondre dans le feu pour obtenir des parures ou des ustensiles il y a une écume semblable ; et c'est ainsi qu'Allâh donne des exemples [pour faire comprendre] la vérité et l'erreur ; quant à l'écume elle disparaît dans le courant et ce qui est utile aux hommes subsiste sur la terre ; c'est ainsi qu'Allâh donne des exemples » (Cor. 13,17).

L'une des possibilités fondamentales de compréhension du verset est celle qui correspond au sens immédiat des termes mis en évidence par le "premier degré" du tafsîr qui consiste à expliquer le **sens habituel** des termes traduits ici par ciel, eau, vallée, écume, etc... (compréhension offerte par le point de vue "littéral").

Un autre type de possibilités de compréhension apparaît lorsqu'on adopte le point de vue "microcosmique" qui consiste à envisager les **réalités du monde physique formel** comme une traduction ou un reflet des réalités analogues du microcosme constitué par l'être humain, envisagé dans l'intégralité de ses états : le ciel extérieur et physique est le symbole de l'esprit, l'eau est le symbole de la science, les vallées symbolisent les cœurs, etc...

Une troisième possibilité de compréhension apparaît lorsqu'on adopte le point de vue "macrocosmique" qui consiste à envisager les mêmes réalités du monde physique formel comme des manifestations, des signes ou des symboles de réalités analogues d'ordre supérieur : le ciel correspond au monde des réalités célestes, l'eau à la Miséricorde divine, les vallées aux cœurs ou aux êtres en général.

Jusqu'ici il n'avait été question que de possibilités de compréhension fondamentales correspondant, par exemple, à différentes significations fondamentales d'un même mot.

Cette fois, chaque signification fondamentale apparaît à son tour comme comportant plusieurs possibilités de compréhension d'ordre symbolique⁹.

Ces possibilités de compréhension d'ordre symbolique s'intègrent dans différents aspects symboliques cohérents et complets du Coran. Chacun de ces aspects comporte sa propre cohésion tout en faisant harmonieusement partie de la "totalité"

ou de la “synthèse coranique” à laquelle le nom même de Qur’ân fait allusion et que le Prophète évoqua lorsqu’il dit : « J’ai reçu les Paroles synthétiques et j’ai été suscité pour parfaire les nobles qualités ».

En réalité, ces différents points de vue et les domaines correspondants qu’ils découvrent, s’ordonnent hiérarchiquement depuis le point de vue le plus littéral jusqu’au point de vue le plus métaphysique, c’est-à-dire, depuis le domaine le plus immédiatement accessible au commun de l’humanité jusqu’au “domaine” le plus sublime, qui se trouve “auprès de Dieu”, et au regard duquel tout le reste est évanescent.

Le plus difficile pour le lecteur sera de comprendre la pluralité des interprétations d’un même passage. Le plus souvent, Tabarî ne donne pas d’interprétation générale, pas de théorie d’ensemble ou de synthèse. Le lecteur se trouve alors devant un ensemble ordonné de différents points de vue étayés par les propos correspondants. Tabarî fait son choix qu’il propose en conclusion. Au lecteur de méditer et de comprendre l’ensemble, de saisir les concordances entre les propos apparemment divergents ; à lui encore de découvrir l’immensité inépuisable des significations du Coran au-delà des propos “sûrs” et des “interprétations les plus justes” ou “les plus pertinentes”.

A vrai dire le véritable travail de compréhension du Coran, commence lorsque la compréhension du commentaire fondamental de Tabarî est terminée.

Étant donné que ce “commentaire” est avant tout un “recueil de données traditionnelles transmises par la mémoire” il peut être intéressant d’avoir une vue d’ensemble sur l’évolution des commentaires du Coran au cours des premiers siècles. Ceci permettra d’entrevoir les liens étroits qui rattachent un tel commentaire, élaboré au troisième siècle de l’Hégire, à l’époque initiale de l’Islâm, c’est-à-dire à l’époque de la Révélation elle-même.

BREFS APERÇUS HISTORIQUES SUR LES GRANDES ÉTAPES DU TAFSIR

depuis le Prophète jusqu’à Tabarî

Le Dr. Dhahabî distingue trois grandes étapes du tafsîr correspondant à trois époques :

- l’époque du Prophète et des Compagnons,
- l’époque des Suivants,
- l’époque de la compilation.

L’époque du Prophète et des Compagnons (VII^e siècle ap. J.-C.).

Les sources des premiers commentaires.

En premier lieu il est utile de connaître les sources auxquelles ont puisé les

premiers commentateurs. Le mieux que nous puissions faire est de nous référer encore une fois à l'ouvrage magistral du Docteur Dhahabî auquel nous nous étions déjà référé précédemment :

« Après la mort du Prophète, les Compagnons qui commentèrent le Coran puisèrent à quatre sources :

- le Coran,
- les Hadîths du Prophète,
- l'effort personnel de compréhension (ijtihâd) et l'intensité de la déduction logique (istinbât),
- les gens du Livre : juifs ou chrétiens ».

Dhahabî analyse ensuite chacune de ces sources.

● A propos du Coran il dit ceci :

« Celui qui étudie le Coran y trouve à la fois des passages concis et d'autres prolixes, des passages résumés et d'autres détaillés, des notions mentionnées sans condition limitative à certains endroits et mentionnées ailleurs avec des conditions limitatives, des notions mentionnées parfois avec un caractère général parfois avec un caractère particulier ; parfois ce qui est concis à un endroit est détaillé ailleurs. (...) »

C'est pourquoi il est indispensable que celui qui aborde le commentaire du Livre de Dieu étudie en premier lieu le Coran... ».

Dhahabî explique ensuite comment le Coran peut aider à comprendre le Coran, puis il aborde le cas très particulier des "lectures coraniques" (qirâ'ât) en disant : « Le Coran peut encore expliquer le Coran par comparaison entre les différentes "lectures" car certaines différences entre les variantes sont des différences de termes mais non de significations (...) »

D'autres différences se traduisent par des adjonctions à certains endroits de sorte qu'une "lecture" comportant un terme supplémentaire dans un passage peut servir d'explication à une autre "lecture" ou dans le même passage ce terme n'est pas mentionné... ».

● A propos du Hadîth, Dhahabî rappelle la fonction que Dieu imposa au Prophète :

« Nous avons fait descendre (synthétiquement) vers toi l'Invocation afin que tu expliques aux gens ce qui a été descendu (analytiquement) vers eux, et [cela] afin qu'ils comprennent » (Cor. 16,44).

La Sunna du Prophète a, d'une façon générale, la fonction d'expliquer et de spécifier la Parole de Dieu. Ainsi, il est ordonné dans le Coran de « faire la prière et d'acquitter l'aumône » mais c'est le Prophète qui précisa quand et comment il faut faire la prière et dans quelles conditions et suivant quelles proportions il faut s'acquitter de l'aumône obligatoire. « Et celui qui obéit à l'Envoyé, en fait obéit à Allâh » (Cor. 4,80).

Le Docteur Dhahabî précise ensuite que le Prophète n'a pas expliqué tout le Coran, terme par terme, mais qu'il a mis en évidence les significations les plus fondamentales d'un grand nombre de versets.

● A propos de la troisième source, il dit ceci : « Beaucoup de Compagnons expliquèrent certains versets coraniques par leur propre effort personnel de compréhension en s'appuyant sur :

— la connaissance de la langue arabe et de ses secrets,
— la connaissance de l'histoire des Arabes,
— la connaissance de la situation des Juifs et des Chrétiens de la péninsule arabe à l'époque de la Descente du Coran.

— leur intelligence de la Révélation et leur perspicacité ».

● Enfin à propos de la quatrième source du commentaire à l'époque des Compagnons il dit ceci :

« Le Coran est en accord parfait avec la Thora sur un certain nombre de sujets et en particulier sur l'histoire des Prophètes et des communautés traditionnelles antérieures. De même le Coran contient des sujets mentionnés dans les Évangiles comme l'histoire de la naissance de Jésus, fils de Marie, et de ses miracles — sur lui la Paix divine — ».

« Toutefois, ajoute le Docteur Dhahabî, le Coran adopte une méthode différente de celle de la Thora ou des Évangiles : en effet, le Coran n'analyse pas le détail des questions et n'aborde pas l'histoire sous tous ses aspects mais ne mentionne que ce qui est le plus significatif.

Du fait que les intelligences ont toujours une tendance naturelle à vouloir cerner un problème et à l'approfondir, les Compagnons [du Prophète] — que Dieu soit satisfait d'eux tous — en sont venus à s'adresser aux gens du Livre à propos des thèmes historiques (qiçaç) que le Coran n'exposait pas sous tous leurs aspects. Ils interrogèrent ainsi Abd Allâh ibn Salâm et Ka'b ibn AL_Aḥbâr et d'autres savants d'origine chrétienne ou juive ».

Le Docteur Dhahabî rappelle ensuite les deux ḥadîths qui guidèrent les Compagnons dans leur démarche pour puiser auprès des Gens du Livre les explications qui leur étaient utiles pour mieux comprendre le Coran. Le Prophète a dit : « Ne déclarez pas véridiques les Gens du Livre et ne les traitez pas de menteurs. Dites : "Nous croyons en Allâh et en ce qu'Il a fait descendre vers nous..." ».

Le Prophète a dit également : « De ce que je vous transmets, faites parvenir ne fût-ce qu'un verset et rapportez ce que vous disent les Fils d'Israël, il n'y a pas de mal à cela... »¹⁰.

Les premiers commentateurs à l'époque des Compagnons Ibn Abbâs, l'Interprète du Coran.

Le Docteur Dhahabî dit :

« Le nombre des Compagnons qui s'illustrèrent par le commentaire du Coran est modeste.

Les Compagnons parlaient du Coran en fonction de ce qu'ils avaient entendu

du Prophète, directement ou par oui-dire, ou en fonction des circonstances de la révélation dont ils avaient été témoins, ou encore en fonction des “ouvertures” spirituelles que Dieu leur avait accordées dans la voie du “point de vue rationnel” ou de l’“effort personnel de réflexion”. Dans l’“Itqân”, Suyûtî a signalé les Compagnons qui étaient réputés pour avoir été versés dans le “tafsîr”; ils placent parmi eux les Compagnons suivants :

- Les quatre Califes (Abu Bakr, ‘Umar, Uthmân et Ali),
- Ibn Mas‘ûd,
- Ibn Abbâs,
- Ubayy ibn Ka‘b,
- Zayd ibn Thâbit,
- Abû Mûsâ AL_Ach‘arî,
- Abd Allâh ibn Zubayr — Que Dieu soit satisfait d’eux tous — (...)

Il y eut encore d’autres Compagnons qui donnèrent quelques commentaires mais il n’y eut que très peu de choses qui furent rapportées de leur part. Parmi ces Compagnons figurent :

- Anas ibn Mâlik,
- Abû Hurayra,
- Abd Allâh ibn ‘Umar,
- Jâbir ibn Abd Allâh,
- Amru ibn AL_Aç,
- Aïcha [l’épouse du Prophète] ».

Parmi tous ces Compagnons, l’Interprète par excellence du Coran fut Ibn Abbâs et Tabarî cite un très grand nombre d’explications rapportées de sa part.

L’importance d’Ibn Abbâs dans le commentaire en général et dans le commentaire de Tabarî en particulier exige que nous donnions ici un bref aperçu de sa biographie¹¹.

● « Sa vie :

Abd Allâh ibn Abbâs ibn Abd al_Muttalib ibn Hâchim... était le fils de l’oncle paternel de l’Envoyé de Dieu — que Dieu lui accorde Sa Grâce et Sa Paix (...)

Ibn Abbâs est né alors que le Prophète et sa famille se trouvaient encore à la Mekke, trois ans avant l’Émigration (...). De par son lien de parenté et du fait que sa tante Maymûna était l’une des épouses du Prophète, Ibn Abbâs passa son enfance dans l’intimité de celui-ci.

Lorsque le Prophète mourut, Ibn Abbâs avait treize ans (d’autres disent quinze). Il s’appliqua alors à fréquenter les plus anciens Compagnons et recueillit de leur bouche les “hadîths” du Prophète qu’il n’avait pas entendus lui-même.

D’après les avis les plus plausibles, il mourut en l’an 68 de l’Hégire, à l’âge de soixante-dix ans, à Tâ’îf où il fut enterré.

Son enterrement eut lieu sous l’égide de Muḥammad ibn al_Ḥanafîyya¹² qui prononça sur sa tombe ces paroles : “Par Allâh, aujourd’hui est mort le “Docteur” (Ḥabr) de cette communauté”.

● Sa science :

Par l'abondance de sa science, Ibn Abbâs fut surnommé le Docteur et l'Océan (Bah̄r). Il avait atteint un degré exceptionnel dans la connaissance des significations du Livre de Dieu et dans l'effort personnel de compréhension. C'est donc vers lui que chacun se tournait en définitive pour avoir un avis sur les questions d'ordre juridique (fatwa) ou pour obtenir des commentaires du Coran.

ʿUmar [le second Calife] le faisait siéger près de lui dans le cercle des plus anciens Compagnons et il lui disait : "Parmi nos jeunes gens c'est toi qui as le visage le plus matutinal, les meilleures qualités et la meilleure compréhension du Livre d'Allâh (...)"

Lorsque ʿUmar l'interrogeait en présence des Compagnons, Ibn Abbâs répondait, par respect des convenances spirituelles : "Je ne dirai rien avant qu'ils n'aient parlé" (...)

Bukhârî cite le propos suivant rapporté par Saʿîd ibn Jubayr de la part d'Ibn Abbâs : « ʿUmar m'introduisit un jour parmi les Vétérans de la bataille de Badr¹³ et l'un d'entre eux fut comme gêné [par ma présence] : "Pourquoi, dit-il, celui-ci vient-il avec nous alors qu'il est de l'âge de nos fils?"

ʿUmar lui répondit : "Il est parmi les plus savants d'entre vous..." »

Au sujet d'Ibn Abbâs, Ibn Masʿûd a dit : « C'est le meilleur Interprète du Coran » et Abd Allâh ibn ʿAtaba a dit : « Ibn Abbâs surpassait tout le monde par bien des qualités : sa connaissance de ce qui s'était passé avant lui, sa compétence lorsqu'on avait besoin de son avis, sa grandeur d'âme, sa noblesse et ses connaissances du *ta'wîl*.

Je n'ai vu personne de plus savant que lui au sujet des propos tenus "avant lui"¹⁴ par l'Envoyé d'Allâh ou au sujet des décisions prises par Abû Bakr, ʿUmar et Uthmân, ni personne de plus compétent ou de plus profond que lui pour donner un avis. [Il était si versé dans chaque domaine qu'il pouvait ne parler un jour que de questions juridiques (fiqh), ou un autre jour de "ta'wîl", un autre jour des expéditions militaires ou de poésies ou encore des "Journées mémorables" des Arabes¹⁵... ».

Faisant l'éloge du commentaire d'Ibn Abbâs, Alî ibn Abî Tâlib disait : « C'est comme s'il regardait vers le Monde non-manifesté à travers un voile ténu ! »

● Le Docteur Dhahabî avance ensuite quelques explications sur l'étendue de sa science :

« Premièrement : la prière que le Prophète adressa, en sa faveur, à Dieu : "Mon Dieu, enseigne lui le Livre et la Sagesse !" ou encore d'après une autre version : "Mon Dieu, rends-le compétent dans le domaine de la Religion et enseigne-lui l'interprétation (ta'wîl) ! »

Deuxièmement : le fait qu'il ait grandi dans la "maison de la Prophétie" et qu'il ait fréquenté l'Envoyé dès qu'il fut capable de discernement (...).

Troisièmement : le fait qu'il ait fréquenté les plus grands Compagnons en recueillant leurs propos et en leur transmettant d'autres. C'est auprès d'eux qu'il

apprit en quels lieux et en quelles circonstances descendit la Révélation et quelles furent les circonstances historiques qui entourèrent l'institution de la Loi (...).

Quatrièmement : sa connaissance d'un vocabulaire peu usité, sa maîtrise de la langue arabe, de ses particularités et de ses règles générales, et du "bon usage".

Cinquièmement : le fait qu'il ait atteint un degré éminent dans l'"effort personnel de réflexion" (ijtihād)¹⁶ dont il n'a jamais hésité à se servir et qu'il ait toujours eu le courage de donner les explications qui lui paraissaient être la vérité sans se préoccuper du blâme qu'il pouvait encourir (...) ».

Il aborde ensuite diverses questions polémiques dont celles de l'authenticité de tous les propos attribués à Ibn Abbâs. Il n'est pas question d'entrer ici dans ces discussions qui sont d'ailleurs trop complexes et trop importantes pour être exposées en quelques phrases.

Signalons simplement cette remarque du Cheykh Fâdil ibn Achour¹⁷ : « Parmi les hommes qui étudièrent à la Mekke auprès d'Ibn Abbâs et se formèrent à son enseignement il y eut un certain nombre de Suivants qui se spécialisèrent dans la transmission de ses commentaires.

Les grands Traditionnistes¹⁸ eurent à l'égard de ces Suivants la même attitude critique que celle qu'ils observaient à l'égard de tous les autres transmetteurs de hadîths [paroles ou actes du Prophète] ou de "Khabar" [paroles ou actes d'un Compagnon] en distinguant parmi eux, ceux qui étaient sûrs de ceux qui l'étaient moins.

Parmi les disciples d'Ibn Abbâs, il y eut des hommes qui furent réputés pour être véridiques, dignes de confiance et minutieux, et sur lesquels les Traditionnistes se sont fondés [lorsqu'ils ont répertorié les propos sûrs d'Ibn Abbâs] : ce fut le cas de Mujâhid, de Ikrima, de Tâwûs, de Aṭâ ibn Abî Rabâḥ, de Sa'îd ibn Jubayr. Ce sont leurs propos que l'Imâm Bukhârî a retenus et qui constituent dans son "Recueil de hadîths authentiques" les éléments de "tafsîr" attribués à Ibn Abbâs.

Mais il y eut également parmi les disciples d'Ibn Abbâs, des hommes à l'égard desquels les grands Traditionnistes émettent les plus sérieuses réserves et dont ils considèrent que tout ce qu'ils ont pu dire est sujet à caution : ce fut le cas de Ad-Dahḥâk¹⁹, de 'Atiyya ibn Sa'd et de As-Suddiyy²⁰ ».

L'époque des Suivants : seconde étape du "tafsîr"
(fin du premier siècle, début du II^e siècle de l'Hégire).

Les trois grands centres intellectuels à la fin du premier siècle de l'Hégire et au second siècle furent : la Mekke, Médine et Kûfa en Irâk.^{20bis}

Dans chacun de ces centres se fixèrent quelques Compagnons éminents qui transmièrent aux Suivants les sciences qu'ils avaient acquises auprès du Prophète, leur mode de compréhension des sources et leur méthode d'exégèse.

Étant donné que Tabarî cite la plupart des premiers commentateurs de la

génération des Compagnons et de celle des Suivants, il peut être intéressant de pouvoir les situer par rapport aux regroupements intellectuels qui se produisirent à cette époque : « La science du tafsîr de l'École de la Mekke était fondée sur les propos rapportés ou tenus par Ibn Abbâs dont les principaux disciples furent :

- Sa'îd ibn Jubayr,
- Mujâhid,
- Ikrima,
- Tâwûs ibn Kaysân,
- A'îâ ibn Abî Rabâh.

La science du tafsîr de l'École de Médine était fondée sur les propos tenus ou rapportés par le Compagnon du Prophète : Ubayy ibn Ka'b et dont les principaux disciples furent :

- Abû ʿĀliya,
- Ibn Ka'b al-Qurẓî,
- Zayd ibn Aslam.

Enfin la science du tafsîr de l'École de Kûfa était fondée sur les propos tenus ou rapportés par le Compagnon du Prophète : Ibn Mas'ûd dont les principaux disciples furent :

- 'Alqama ibn Qays,
- Masrûq,
- ALAswad ibn Yazîd,
- Murra al-Hamadânî,
- 'Amir ach-Cha'bî,
- ALHasan al-Baḡrî,
- Qatâda. »

Signalons que certains disciples d'une de ces Écoles pouvaient avoir rencontré un maître ou un disciple d'une autre École et avoir étudié un certain temps auprès de lui.

Ce sont les données traditionnelles transmises par ces commentateurs qui constituent la source de ce qui est appelé "les Commentaires fondés sur les données traditionnelles antérieures" (tafsîr bi-l-ma'thûr).

Le Docteur Dhahabî signale ensuite trois grandes faiblesses de ce type de commentaire :

- La présence d'un grand nombre de propos forgés de toutes pièces et attribués abusivement à l'un des premiers grands commentateurs.
- L'introduction désordonnée de certaines données d'origine judaïques.
- L'absence fréquente de la chaîne des transmetteurs.

*L'époque du "tadwîn" : troisième étape du tafsîr
(fin du deuxième siècle, début du quatrième).*

Les faiblesses du "tafsîr bi-l-ma'thûr" n'ont cessé de s'aggraver au cours

du second siècle en sorte qu'il fut indispensable à un certain moment de remettre de l'ordre dans les données traditionnelles qui circulaient en faisant un tri rigoureux entre les données dont l'authenticité était sûre, celles qui étaient sujettes à caution et celles qui étaient purement et simplement fausses et qui avaient été forgées de toutes pièces pour apporter quelques arguments supplémentaires aux tenants de certaines positions doctrinales ou politiques extrémistes (ces deux aspects étant d'ailleurs souvent liés). Sous ce rapport le "tafsîr" suivait la même évolution que la science du Hadîth, transmise de même, initialement, par la seule voie orale.

C'est ainsi que des docteurs sunnites éminents abordèrent la tâche difficile de réunir les données traditionnelles (tadwîn) et de les étudier en commençant par une critique sévère des "isnâd".

Il ne s'agissait pas pour eux de critiquer les premiers commentateurs mais de savoir ce qu'ils ont dit effectivement, étant entendu que les commentaires les plus fondamentaux étaient ceux qui avaient été donnés par le Prophète et ses Compagnons. Or l'authenticité de leurs propos ne pouvait être garantie que par la validité de la chaîne des transmetteurs. Dans un "isnâd", deux transmetteurs successifs doivent avoir vécu, ne fût-ce qu'un temps, à la même époque et dans le même lieu et à un âge où l'un et l'autre pouvait se comprendre. Si par exemple dans un "isnâd", deux personnages sont censés avoir transmis une donnée traditionnelle l'un à l'autre mais que l'étude biographique de l'un et de l'autre révèle qu'ils n'ont jamais pu se rencontrer véritablement, il est évident que cet "isnâd" comporte une faiblesse. Si la donnée traditionnelle transmise par cette voie n'est pas transmise, ailleurs, par un "isnâd" plus sérieux, il ne faudra pas en tenir compte, ou tout au moins l'accepter avec le maximum de réserves.

Il est compréhensible, dans ces conditions, que les premiers commentaires écrits aient consisté tout d'abord en compilation des données traditionnelles orales réunies verset par verset et accompagnées uniquement de remarques critiques au sujet des "isnâd". D'après Ibn 'Achour, cette méthode fut inaugurée par Yahya ibn Sallâm dont le commentaire se trouve encore à l'état de manuscrits dans les bibliothèques tunisiennes.^{20^{ter}}

Il revint à Abû Ja'far at-Tabarî un triple honneur : celui de parachever cette méthode en collationnant une prodigieuse quantité de données traditionnelles ; celui de la compléter en ajoutant des explications nécessaires et en mentionnant les variantes importantes de "lecture" ; et enfin celui d'"ouvrir" cette méthode, austère et susceptible d'étouffer la compréhension profonde et directe du texte coranique, à un "retour" (ta'wîl) à ses significations fondamentales et à une recherche personnelle constante. Le "point de vue" de Tabarî est une "discipline" qui respecte les données antérieures avec discrimination, compétence et honnêteté, qui les intègre avec rigueur, logique et prudence, et qui les dépasse parfois avec audace, toujours avec le scrupule de dire ce qu'il estime être la vérité.

Pour Tabarî, les données traditionnelles ne sont pas une fin mais un moyen de comprendre la Parole divine.

Bien d'autres remarques seraient nécessaires pour introduire ce commentaire, mais il est préférable, à présent, de laisser Tabarî présenter lui-même son Ouvrage.

NOTES TECHNIQUES

Texte coranique — Transcription (voir tableau)

Le texte coranique sera toujours celui des recueils du Caire, établis sur la "Lecture de Hafç" même lorsque Tabarî se réfère à une autre "Lecture".

La transcription de ce texte ne rend pas compte des règles spéciales du "tajwîd" (technique pour une récitation convenable). Toutefois, les signes particuliers du "tajwîd" ont été laissés dans le texte arabe.

Notre transcription phonétique se propose de rendre la lecture possible en lettres latines mais elle ne prétend pas remplacer une translittération totale qui serait techniquement beaucoup plus difficile à utiliser. Elle a été choisie pour être la plus simple et la plus classique en évitant au maximum les signes inhabituels à la langue française. Pour le son "ch" (comme dans chat) nous avons préféré garder les lettres "c-h" qui correspondent à un phonème parfaitement connu des francophones. Les lettres emphatiques sont signalées par un trait souscrit sauf le "çâd" pour lequel nous avons préféré utiliser le "c" cédille qui restait disponible dans l'alphabet et évitait le recours à un "s" pointé ou souligné. (La transcription de certains noms propres a été allégée ; par exemple : Tabarî au lieu de Tabarî). Le "hâ" (comme dans Muhammad) a été transcrit comme tel alors qu'il est habituellement transcrit par un "h" sous pointé (ḥ). Ce choix est destiné à harmoniser les signes en évitant l'introduction de points souscrits.

Les "hamza" initiaux ont été supprimés ainsi que les "'ayn" dans la plupart des noms propres courants (ex. : Ibn Abbâs et non Ibn 'Abbâs).

L'article a toujours été transcrit selon sa prononciation, ce qui s'imposait puisque la transcription se propose d'offrir au non-arabisant un moyen d'avoir une notion de la phonétique du texte coranique.

Les mots liés par un trait d'union même s'ils sont séparés par un espace, doivent être liés dans la lecture.

Toutes les majuscules ont été supprimées dans les transcriptions complètes du verset coranique. Mais, dans le corps du commentaire, lorsqu'un passage coranique est cité en transcription, les majuscules sont rendues aux Noms divins, aux pronoms renvoyant à Dieu et aux noms propres.

Disposition des textes — Références

L'Abrégé du commentaire est établi verset par verset (voir ci-dessus les procédés de l'Abrégé).

TRANSCRIPTION

FORMES				NOMS	TRANS- CRIPTION	VALEUR
<i>finales</i>	<i>médiales</i>	<i>initiales</i>	<i>isolées</i>			
			ء	<i>hamza</i>	'	1 ^o attaque vocalique forte comme dans <i>assez</i> !
ا	ا	ا	ا	<i>alif</i>	â	voyelle <i>a</i> longue.
ب	ب	ب	ب	<i>bâ'</i>	<i>b</i>	<i>b</i> français.
ت	ت	ت	ت	<i>tâ'</i>	<i>t</i>	<i>t</i> français.
ث	ث	ث	ث	<i>thâ'</i>	<i>th</i>	<i>th</i> anglais "dur"; interdental émise en insérant le bout de la langue entre les dents.
ج	ج	ج	ج	<i>jîm</i>	<i>j</i>	<i>j</i> français ; selon la prononciation reçue en classique actuellement.
ح	ح	ح	ح	<i>hâ'</i>	<i>h</i>	son émis lorsque l'on cherche à mettre de la buée sur une vitre.
خ	خ	خ	خ	<i>khâ'</i>	<i>kh</i>	équivalent de la jota espagnole ou du <i>ch</i> allemand de <i>kochen</i> .
د	د	د	د	<i>dâl</i>	<i>d</i>	<i>d</i> français.
ذ	ذ	ذ	ذ	<i>dhâl</i>	<i>dh</i>	<i>th</i> anglais "doux"; interdental émise en insérant le bout de la langue entre les dents.
ر	ر	ر	ر	<i>râ'</i>	<i>r</i>	<i>r</i> français « roulé ».
ز	ز	ز	ز	<i>zîn</i>	<i>z</i>	<i>z</i> français dans <i>gaze</i> .
س	س	س	س	<i>sîn</i>	<i>s</i>	<i>s</i> français dans <i>sagesse</i> .
ش	ش	ش	ش	<i>chîn</i>	<i>ch</i>	<i>ch</i> français dans <i>chant</i> .

Transcription des voyelles brèves : $\bar{a}$ $\bar{u}$ $\bar{i}$

PHONÉTIQUE

FORMES				NOMS	TRANS- SCRIPTION	VALEUR
finales	médiales	initiales	isolées			
ص	ص	ص	ص	<i>çâd</i>	<i>ç</i>	<i>s</i> emphatique ; prononcé la langue contre le voile du palais.
ض	ض	ض	ض	<i>dâd</i>	<i>d</i>	<i>d</i> très emphatisé parfois prononcé comme un dhâl emphatique.
ط	ط	ط	ط	<i>tâ</i>	<i>t</i>	<i>t</i> emphatique.
ظ	ظ	ظ	ظ	<i>zâ'</i>	<i>z</i>	<i>z</i> emphatique, parfois prononcé comme un dhâl emphatique.
ع	ع	ع	ع	<i>'ayn</i>	<i>'</i>	lettre semblable à une hamza très gutturale.
غ	غ	غ	غ	<i>ghayn</i>	<i>gh</i>	<i>r</i> français grasseyé de la région parisienne.
ف	ف	ف	ف	<i>fâ'</i>	<i>f</i>	<i>f</i> français.
ق	ق	ق	ق	<i>qâf</i>	<i>q</i>	<i>k</i> très guttural.
ك	ك	ك	ك	<i>kâf</i>	<i>k</i>	<i>k</i> de kaolin.
ل	ل	ل	ل	<i>lâm</i>	<i>l</i>	<i>l</i> français.
م	م	م	م	<i>mîm</i>	<i>m</i>	<i>m</i> français.
ن	ن	ن	ن	<i>nûn</i>	<i>n</i>	<i>n</i> français dans <i>ni</i> .
ه	ه	ه	ه	<i>hâ'</i>	<i>h</i>	<i>h</i> aspiré comme dans "home" en anglais.
و	و	و	و	<i>wâw</i>	<i>w,û</i>	1 ^o consonne comme <i>w</i> de <i>tramway</i> ; 2 ^o voyelle <i>ou</i> .
ي	ي	ي	ي	<i>yâ'</i>	<i>y,i</i>	1 ^o consonne comme <i>y</i> de <i>payer</i> ; 2 ^o voyelle <i>i</i> longue.

Le texte arabe de chaque verset, sa traduction et sa transcription sont placés en tête de son commentaire.

Lorsque plusieurs versets ont été regroupés, les textes arabes de ces versets sont réunis et suivis de la traduction et de la transcription du premier verset, puis du second, etc.

Les références coraniques sont placées entre parenthèses ; le premier chiffre, en caractère gras, renvoie à la sourate et le second, en caractère fin, au verset.

Les parties principales du commentaire sont signalées par des titres en italiques, précédés de trois chiffres :

— 2 chiffres entre parenthèses rappelant la référence du verset ;

— 1 chiffre après la parenthèse indiquant la partie du commentaire.

Ex. : (2,3)1. : première partie du commentaire du verset 3 de la sourate 2.

(2,19-20)4. : quatrième partie du commentaire groupé des versets 19 et 20 de la sourate 2.

Le commentaire résumé d'un verset a été signalé par les mots : bref(s) extrait(s) résumé(s) du commentaire. Les commentaires résumés ne comportent pas de subdivisions numérotées ; dans ce cas, les passages coraniques commentés, placés en italiques, tiennent lieu de sous-titres.

Disposition de l'« Introduction générale de Tabarî à son Commentaire » :

Pour en faciliter la lecture, cette « Introduction générale » a été divisée en quatre parties correspondant aux thèmes principaux qui y sont développés. Les titres et sous-titres sont des adjonctions du traducteur destinées à clarifier le texte. Chacune des quatre parties est suivie des notes qui lui correspondent.

Citations

Dans le corps du commentaire, les citations (passages coraniques, propos) sont placées entre guillemets français.

Les éléments de transcription, les termes ou les expressions isolées sont placées entre guillemets anglais.

Les citations des propos sont annoncées par trois points de suspension (qui rappellent l'existence de l'isnâd dans le texte original) et placées en retrait par rapport au texte principal.

Adjonctions — Notes.

Tous les titres ou sous-titres, qu'ils soient ou non en italiques, sont des adjonctions du traducteur. Dans la traduction des versets, de leurs commentaires et des citations, les adjonctions sont signalées par des crochets, ou des parenthèses :

— les termes placés entre crochets peuvent être insérés dans la suite du texte proprement dit ;

— les termes placés entre parenthèses constituent de simples adjonctions explicatives ne faisant pas partie de la suite du texte.

Toutes les autres adjonctions sont en petits caractères et placées en retrait, à droite :

- soit dans le commentaire d'un verset (notes introductives au commentaire, remarques sur sa structure) lorsque ces adjonctions se rapportent au commentaire lui-même ;
- soit entre les commentaires de deux versets lorsqu'elles se rapportent plus directement au texte coranique (remarques sur le style coranique, sur la structure des sourates...).

Chaque commentaire abrégé ou résumé d'un verset est immédiatement suivi des notes numérotées qui lui correspondent de même que chacune des quatre parties de l' "Introduction générale".

Abréviations :

Cor. = Coran.

Intr. = Introduction.

*
* *

Nous tenons à remercier tous ceux qui ont contribué, directement ou indirectement, à la réalisation de cet ouvrage et nous nous devons de mentionner que ce travail n'aurait pu être mené à bien sans la précieuse collaboration de mon épouse qui a bien voulu se charger :

— de relire et de corriger une première fois le manuscrit puis de le recopier entièrement en établissant un texte qui puisse être directement utilisable par l'imprimeur,

— de faire les découpes et les montages de tous les textes arabes,

— d'établir la transcription phonétique de tous les versets.



ANNEXE

TABLE DES MATIÈRES DE L'“ITQAN” DE SUYUTI : TITRES PRINCIPAUX

Tome I – [La Révélation du Coran (lieu, mode, circonstances...) –
Sa structure, sa lecture, sa recension et sa transmission...]

- 1 – Distinction entre les révélations mekkoises et médinoises...
— Noms des sourates de chaque catégorie — Versets “mekkois” dans les sourates “médinoises” et versets “médinois” dans les sourates “mekkoises”...
- 2 – Distinction entre les révélations survenues alors que le Prophète était en un lieu fixe et celles survenues alors qu'il était en déplacement.
- 3 à 6 – Distinction entre les révélations diurnes et nocturnes, entre les révélations “d'été” et “d'hiver”, entre les révélations reçues pendant l'état de veille et celles reçues pendant l'état de sommeil et entre les révélations reçues “sur terre” et celles reçues “au ciel”.
- 7 – Les premières révélations... Différents avis sur cette question... — Classifications des sourates selon l'ordre de leur révélation...
- 8 – Les dernières révélations... Différents avis sur cette question...
- 9 – “Circonstances causales” de la descente (Asbâb an-nuzûl) de chaque verset¹ — Distinctions des versets révélés en dehors des “circonstances causales” particulières et des versets révélés à la suite d'un événement précis ou d'une question...
— Divergence entre fondamentalistes : faut-il donner une portée générale au verset ou doit-on se limiter à le comprendre en fonction des “circonstances causales” particulières.
— Descente en mode distinctif (tanzîl) des versets à l'occasion de “causes” particulières.
— La connaissance des “circonstances causales” n'est possible qu'en se référant aux données traditionnelles écrites et orales sûres.
— Question au sujet de la pluralité des “circonstances causales” ayant entouré la révélation d'un seul verset et de la “circonstance causale unique” qui fut l'occasion de la révélation de plusieurs versets.
- 10 – De l'adéquation de certains versets coraniques à des propos tenus par certaines personnes avant la révélation de ces versets.
- 11 – De ce qui a été révélé à plusieurs reprises et du cas des versets qui présentent de ce fait plusieurs lectures possibles.
- 12 – Versets dont la révélation précède l'institution de la norme juridique qui s'y trouve formulée et versets dont la révélation suit l'institution de la norme juridique qui s'y trouve formulée.
- 13 – Versets révélés en une seule fois et versets révélés en plusieurs parties.
- 14 – Versets dont la révélation fut accompagnée de descentes angéliques et versets descendus “seuls”.
- 15 – Versets comportant des révélations adressées à certains Prophètes antérieurs et versets comportant des révélations adressées uniquement au Prophète.

- 16 – Modalité de la “descente synthétique” (inzâl) :
- Comment s’opéra la “descente synthétique” du Coran à partir de la “Table Gardée”.
 - Secret de la “descente synthétique” réalisée en une seule fois jusqu’au Ciel de ce Monde...
 - Comment s’opéra la révélation (wahyi) proprement dite des versets au Prophète après leur descente synthétique (inzâl).
 - Divergence à propos de la descente du Coran selon sept “modes de formulation”.
 - Caractère totalisant des recueils “uthmâniens” par rapport aux sept “modes de formulation”.
- 17 – Différents noms du Coran et des noms de ses sourates...
 Sourates ayant reçu plusieurs appellations différentes...
 De la division du Coran en quatre grandes parties : les Sept sourates longues, le Ma’in, les Mathâni et le Muffaçal²¹.
- 18 – Recension du Coran et agencement des sourates et des versets.
- Unanimité au sujet de l’agencement des versets par le Prophète lui-même.
 - Divergence au sujet de l’agencement des sourates.
 - Recensions de Ubayy et d’Ibn Mas’ûd.
- 19 – Structure du Coran :
- Nombre de sourates, de versets, de mots et de lettres...
 - Sagesse qui présida à la partition du Coran en sourates...
- 20 – Compagnons qui savaient le Coran par cœur et qui participèrent à sa recension définitive.
- 21 – De la transmission orale des lectures coraniques : classification des chaînes de transmetteurs en fonction de leur validité et de leur plénitude.
- 22 à 27 – Les “lectures” transmises sans interruption, les “lectures” les plus connues, les “lectures” isolées...
- Différences entre le Coran et les “lectures” coraniques (qirâ’ât)...
 - Divergences entre les “lectures”... Ouvrages rédigés sur cette question.
- 28 – De la connaissance détaillée des “arrêts” de lecture et des termes “initiaux” des passages coraniques.
- 29 – Passages “liés” dans la lecture mais “interrompues” du point de vue du sens.
- 30 à 33 – Prononciation des voyelles, assimilation, etc.
- 34 – Transmission orale des “lectures” coraniques. Comment le Coran est retenu, récit et entendu. Psalmodie rituelle (tartîl) et lecture correcte (tajwîd). Conditions à respecter pour apprendre le Coran par cœur. Conditions de la délivrance par un Maître de l’“autorisation spéciale” (ijâza) permettant d’enseigner “une lecture” coranique...
- 35 – Des convenances spirituelles à respecter lors de la psalmodie du Coran.
- Différence entre simple lecture du Coran (qirâ’a) et la lecture rituelle (tilâwa).
 - A propos de l’oubli du Coran après l’avoir appris.
 - Conditions de pureté (...), intention (...)
 - Obligation de méditer et de chercher à comprendre lors de la récitation...²².
- Tome II — [La langue coranique]*
- 36 – Mots coraniques peu usités dans l’ancien parler arabe.
- 37 – Mots coraniques n’appartenant pas au parler du Hîjâz²³.
- 38 – Termes coraniques non arabes et différents avis sur cette question.
- 39 – Termes ayant plusieurs aspects ou pouvant être compris différemment selon le point de vue sous lequel on les envisage.
- 40 – Termes “clés” dont la connaissance est indispensable au commentateur...
- 41 – Vocalisation finale des mots coraniques (i’râb).

- 42 – Règles importantes de la langue arabe dont la connaissance est indispensable au commentateur.

Tome III — [Style et éloquence coranique]

- 43 – Passages évidents et passages admettant des interprétations susceptibles d'ambiguïté.
— Cas des versets mentionnant des Attributs divins symbolisés par des termes désignant des attributs humains.

“L'établissement du Tout-Miséricordieux sur le Trône”.

“L'âme de Dieu, Sa Face, Son Œil, Sa Main, Sa Jambe, Son côté, la proximité de Dieu, Sa supériorité, Sa Venue, Sa Colère, Sa Satisfaction, Son Étonnement et Sa Miséricorde...”

Interprétations des lettres initiales des sourates.

- 44 – Ruptures syntaxiques concernant les termes mentionnés postérieurement à d'autres dans le texte mais devant être replacés avant ceux-ci du point de vue de leur accord et de leur sens et des termes mentionnés avant d'autres dans le texte mais devant être replacés après ceux-ci du point de vue de leur accord et de leur sens.
- 45 – Termes ayant une portée générale et ceux qui ont une portée particulière ou restreinte.
- 46 – Termes à caractère synthétique (recouvrant plusieurs notions implicites) et ceux qui ont un caractère analytique (portant sur des notions explicites).
- 47 – Versets abrogeants et abrogés.
- 48 – Versets présentant des apparences contradictoires.
- 49 – Modalités (d'être, d'action ou de statut juridique) présentés sans condition limitative et celles qui sont formulées avec des conditions limitatives.
- 50 – Termes devant être compris suivant leur sens courant et termes devant être compris suivant un sens abstrait.
- 51 – Les modes de l'apostrophe.
(Le discours coranique en fonction de “ceux auxquels il s'adresse” explicitement)²⁴.
- 52 – Passages devant être compris selon le sens immédiat du texte et ceux qui comportent des transpositions.
- 53 – Comparaisons et métaphores.
- 54 – Allusions et métonymies.
- 55 – Style restrictif et procédés de mise en valeur.
- 56 – Style concis et style prolix²⁵.
- 57 – Style narratif et style oratoire.
- 58 – Éloquence coranique²⁶.
- 59 – Comment séparer et délimiter les versets.
- 60-61 – Les débuts et les fins des sourates.
- 62 – Analogies (ou correspondances) dans un même verset et dans une même sourate.
- 63 – Passages semblables et leur interprétation.

Tome IV

- 64 – Aspects de l'inimitabilité (i'jâz) du Coran et divergences sur cette question.
- 65 – Sciences puisées dans le Coran.
- 66-67 – Paraboles et serments divins.
- 68 – Procédés de controverses (argumentation, démonstration, examen, interpellation, invective).
- 69 – Noms et surnoms mentionnés dans le Coran (Noms des Prophètes, des Envoyés, des Anges, des Compagnons, des femmes, des infidèles, des jinns, des tribus...).
- 70 – Ellipses coraniques.
- 72 à 75 – Particularités du Coran, de certaines sourates et de certains versets.
- 76 – Écriture du Coran.
- 77 – Importance et utilité de la connaissance du commentaire et de l'interprétation du Coran.
- 78 – Conditions que le commentateur doit respecter et convenances spirituelles qu'il doit observer.

79 – Commentaires “étranges”.

80 – Catégories de commentateurs :

— Les Compagnons.

— Les Suivants.

— Les commentateurs des siècles suivants.

Conclusion

Les commentaires entendus de la bouche du Prophète lui-même, sourate par sourate.

*
* *

NOTES DE L'AVANT PROPOS

1. Jalâl ad-Dîn Suyûtî (849-911 de l'Hégire) fut un Traditionniste éminent, auteur de l'"Itqân", ouvrage complet sur l'ensemble des sciences coraniques indispensables pour faire un commentaire du Coran et utile pour comprendre un tel commentaire.

La traduction succincte de la table des matières de l'"Itqân" sera placée en annexe de cette préface pour permettre au lecteur qui le désirerait, d'avoir une certaine idée des "sciences coraniques". Suyûtî composa également un commentaire du Coran, intitulé "Asbâb an-nuzûl", et constitué uniquement des données traditionnelles sûres se rapportant aux circonstances de la Révélation et tirées, pour la plupart, du commentaire de Tabarî.

2. *L'"îrâb" est la syntaxe désinentielle* : il s'agit ici des différentes possibilités de construction syntaxique du texte coranique lorsque certains mots acceptent plusieurs lectures désinentielles, c'est-à-dire plusieurs vocalisations de leur dernière syllabe, la fonction d'un mot dans une phrase étant liée à la vocalisation de sa désinence. *L'istinbât est la recherche des significations et la déduction.*

3. An Nawawî : traditionniste châfi'ite éminent (631-676 de l'Hégire), auteur de nombreux ouvrages sur le Hādīth. Il composa en particulier un important commentaire du Çaḥīḥ de Muslim (Recueil de ḥādīths authentiques composé par Muslim).

AL-Isfarāyīnī (Ve siècle de l'Hégire) : théologien de tendance ach'arite et jurisconsulte châfi'ite de Bagdād.

4. D'après son étymologie le mot "exégèse" signifie le fait de faire aller hors de, de faire sortir, d'où le sens de : faire apparaître le sens, expliquer, en particulier "expliquer les oracles".

5. On range dans cette catégorie les commentaires de Samarqandî, de Tha'labî, d'Ibn Aṭṭiyā, d'Ibn Kathīr, de Tha'ālabî et le "Asbâb an-nuzûl" de Suyûtî (voir note 1).

6. Il y a une profonde différence entre les "tafsīr bi-r-ra'y" qui ne mentionnent pas ou ne se fondent pas explicitement ou intégralement sur les données antérieures, considérées comme connues et admises, et les "tafsīr bi-r-ra'y" qui ne tiennent aucun compte des données traditionnelles et se développent parfois en contradiction avec celles-ci. La première catégorie est celle des "tafsīr" fondés sur le point de vue personnel *convenable* (jā'iz) parmi lesquels on range les commentaires de Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, de Bayḍawī, de Nisafī, de Khāzin, d'Abū Ḥayyān, de Naysābūrī et de Alūsī. Peuvent également entrer dans cette catégorie sous le rapport formel les commentaires ésotériques bien que leur démarche procède d'un point de vue totalement différent.

La seconde catégorie est celle des "tafsīr" fondés sur le point de vue personnel *blâmable* (madhmūm) parmi lesquels on range les commentaires des mu'tazilites comme celui de Zamakhsharī.

7. A rigoureusement parler l'arabe coranique n'est pas l'arabe ancien mais *de* l'arabe ancien ; c'est un arabe anté-islamique revivifié par la Révélation. On appellera arabe classique à la fois l'arabe ancien, l'arabe proprement coranique auquel il faut adjoindre la langue du Hādīth, et l'arabe qui résulte de la fusion de ces deux modes et qui constitua la langue de la littérature jusqu'à nos jours.

8. Docteur contemporain de l'Université d'AL-Azhar du Caire. Les références citées dans cette Préface sont tirées de son ouvrage capital : "at-Tafsīr wa-l-Mufasssīrūn" (Le commentaire et les commentateurs — Le Caire — 1976).

Pour les extraits qui vont être cités : cf. "At-Tafsīr wa-l-Mufasssīrūn", Tome I, p. 37 à 62.

9. Le lecteur qui désirerait avoir une idée plus précise de cet aspect du texte coranique pourra se reporter au commentaire des versets 2, 19 et 2, 20.

10. Dans la suite de son étude, le Dr. Adh-Dhahabī démontre la concordance qui existe entre ces deux ḥādīths et comment il faut résoudre leur apparente contradiction.

11. Cf. "At-Tafsīr wa-l-Mufasssīrūn", Tome I, p. 65 à 83.

12. Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya fils de Ali ibn Abi Tâlib (4^e Calife) par une épouse originaire des Banû Ḥanîfa. Ali eut deux autres fils Ḥasan et Ḥusayn par son épouse Faṭîma, fille du Prophète.

13. L'honneur d'avoir combattu au côté du Prophète et la gloire d'avoir vaincu les idolâtres grâce au "soutien divin" et ce malgré un rapport de force défavorable, conféraient aux Vétérans de la bataille de Badr (an II de l'Hégire) une dignité particulière parmi les autres Compagnons.

14. C'est-à-dire avant qu'il ne fût assez grand pour les entendre directement lui-même.

15. Les "Journées mémorables" des Arabes (Ayyâm al 'Arab) sont les histoires plus ou moins épiques de leurs grands faits d'armes.

16. L'"ijtihâd", l'effort personnel de compréhension, de réflexion et de déduction est considéré comme l'une des "sources" de la Loi après le Coran, la Sunna et le Consensus. Bien entendu ce degré d'autorité traditionnelle ne peut être atteint que par celui qui a une connaissance *accomplie* des trois sources fondamentales.

Tabarî fut considéré unanimement comme un mujtahid.

17. Éminent savant contemporain de la Grande Université de la Zaytûna de Tunis. L'ouvrage auquel nous nous référons ici est intitulé "At-Tafsîr wa Rijâlihi" (p. 30 et 31, Tunis, 1972).

18. Les grands Traditionnistes, en particulier Bukharî et Muslim, consacrèrent leur existence à réunir les ḥadîths, à les trier selon leur degré d'authenticité et à les consigner.

19. Les propos de Ad-Daḥḥâk ne sont pas mis en doute parce que leur contenu serait inexact ou par manque de confiance en lui. En réalité il s'agit ici d'un "scrupule technique" si l'on peut dire, car Ad-Daḥḥâk n'a pas connu directement Ibn Abbâs et ce qu'il rapporte de lui est donc passé en fait par un intermédiaire dont on ne connaît rien. Cette faille dans la lignée de l'isnâd a suffi pour que les grands Traditionnistes restent réservés à son égard.

Tabarî cite souvent des propos d'Ibn Abbâs transmis par Ad-Daḥḥâk.

20. Il faut préciser ici qu'il y a deux "Suddiyyi" : Ibn Marwân As-Suddiyy qui rapporta les propos d'Ibn Abbâs par l'intermédiaire d'Al-Kalbî : cet isnâd est considéré comme l'un des plus faibles qui soit. Ismaïl As-Suddiyy qui rapporta les propos d'Ibn Abbâs par l'intermédiaire de Abû Malik. Tabarî mentionne très souvent ce dernier isnâd et très rarement le premier. C'est du premier Suddiyy dont il est question ici dans le texte d'Ibn Achour.

20 bis. Cf. "At-Tafsîr wa l-Mufasssîrûn", Tome I, p. 100 à 125.

20 ter. Cf. "At-Tafsîr wa Rijâlihi", p. 36 à 44.

21. Ma'in : l'ensemble des sourates comportant environ cent (mi'a) versets. Mathânî : ensemble des sourates qui viennent après le Ma'in et qui se terminent au Mufaṣṣal.

Mufaṣṣal : fin du Coran rassemblant les sourates courtes. Cette partie est appelée "mufaṣṣal", qui signifie "divisé", à cause de la fréquence des changements de sourates.

22. Ce chapitre sur les convenances spirituelles comporte encore une vingtaine d'autres rubriques.

23. Suyûṭî mentionne des termes provenant de 33 "parlers" arabes.

24. Exemples : O Hommes ! O vous qui croyez, O Adam, O Fils d'Israël...

25. Suyûṭî mentionne cinq procédés de concision et vingt procédés de prolixité.

26. Suyûṭî mentionne 11 procédés stylistiques puis 42 procédés rhétoriques différents.

Pierre GODÉ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux.

INTRODUCTION GÉNÉRALE DE TABARI
A SON COMMENTAIRE

1^{re} PARTIE

Louanges à Dieu — Éloges du Prophète — Présentation du Coran

En l'an 306 de l'Hégire a été relu devant Abu Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr At-Tabari
ce qui suit :

Intr. 1.1. Louanges à Dieu

Louange à Allāh dont les incomparables sagesses s'imposent aux intelligences intuitives, dont les Arguments subtils l'emportent dans les controverses suscitées par les intelligences discursives, dont l'Œuvre, qu'est la Création dans toutes ses merveilles, anéantit les justifications avancées par les athées, dont les Preuves (à Son sujet) proclament aux savants leur témoignage :

Il est Dieu (Allāh), il n'y a pas de dieu autre que Lui (Huwa). Il n'a pas d'équivalent qui Lui corresponde, ni de semblable qui Lui ressemble, ni d'associé qui L'imite, Il n'a ni fils, ni père, ni compagne ni pareil¹.

Il est Dominateur absolu et les tyrans en sont réduits à se soumettre à Sa contrainte ; Il est le Tout-Puissant, et les rois les plus augustes s'inclinent devant Sa Toute-Puissance, et ceux qui suscitent la crainte parmi les hommes s'abaissent devant la crainte révérentielle qu'inspire Son Autorité ; toute la création Lui est soumise et Lui obéit de gré ou de force (...), toute chose existante rappelle Son Unicité ; toute chose sensible guide vers Sa Seigneurie, par les signes que Son Œuvre parfaite y a laissés, en sorte, qu'au regard de cette trace de perfection, les défauts, les incapacités, le besoin d'achèvement, l'état de nécessité, et tous les caractères contingents de la chose en soient plus manifestes et en définitive "c'est Lui qui détient la Preuve décisive" (...)

Intr. 1.2. *Les Prophètes*

Allâh a confirmé le rayonnement de Sa splendeur dans les cœurs par des Envoyés suscités vers ceux de Ses serviteurs qu'Il a voulus. Ses Envoyés appellent les êtres à réaliser ce dont ils ont eux-mêmes réalisé l'authenticité et dont la preuve est fermement établie pour les entendements « afin que les hommes n'aient aucun argument à opposer à Allâh après la venue des Envoyés » (Cor. 4,165) (...), qu'Il a assistés de Son Aide divine, qu'Il a distingués des autres hommes par des Preuves attestant leur sincérité, qu'Il a soutenus par des Arguments judicieux et des Signes (ou Versets) inimitables afin que nul ne puisse dire au sujet de l'un d'entre eux : « Celui-ci n'est qu'un être humain semblable à vous qui mange de ce dont vous mangez et bois de ce dont vous buvez — Si vous obéissez à un être humain semblable à vous, vous serez alors perdants » (Cor. 23,33 et 34).

Il a fait de ces Envoyés, des Ambassadeurs (sufarâ') entre Ses créatures et Lui et des Dépositaires (Umanâ') de Sa Révélation. Il a privilégié ces Envoyés de Sa Faveur surabondante et les a élus en leur confiant le Message divin. Par les Dons dont Il a gratifié chacun d'eux et les pouvoirs miraculeux dont Il les a honorés, Il leur a attribué des rangs différents et des demeures spirituelles variées. Il a élevé les uns au-dessus des autres selon des degrés complémentaires mais différenciés de perfection. Il a honoré certains d'entre eux du Propos divin qu'Il leur a adressé et de l'Entretien intime et Il en a honoré d'autres de l'assistance de l'Esprit Saint et du privilège de vivifier les morts et de guérir les infirmes et les aveugles².

Intr. 1.3. *Le Prophète Muḥammad*

Enfin, à notre Prophète, Muḥammad — sur lui les Grâces et la Paix — Il a accordé le suprême degré, la sublime dignité, la part optima des dons généreux et la part maxima des degrés prophétiques, le plus grand nombre de Compagnons et de Suivants. Il l'a suscité avec l'« Appel parfait » (à suivre la rectitude) et le « Message universel », Il l'a préservé et protégé contre tous les tyrans entêtés et tous les démons rebelles.

Ainsi, par le Prophète, Il manifesta le « Culte dont il faut s'acquitter »³, Il

éclaira la Voie à suivre (...), Il disposa les signes de la Vérité ; par lui Il anéantit les cultes associés, les doctrines vaines et les voies trompeuses (...).

Il a soutenu Son Prophète par un Argument qui, non seulement reste permanent, stable et immuable malgré les changements d'époques et l'écoulement des siècles mais, encore, rayonne d'une lumière et d'une cohésion toujours plus intenses (...).

Louange à Allâh, qui nous a accordé l'honneur de le reconnaître comme Véristique et de le suivre (...). Qu'Allâh lui accorde, à lui et à sa famille, Ses Grâces les plus pures, Ses salutations les plus vivifiantes et Sa Paix la plus parfaite.

Intr. 1.4. *Le Coran, Révélation préservée.*

La faveur la plus prodigieuse qu'Allâh a accordée à la Communauté de notre Prophète — et dont les autres Communautés traditionnelles ne furent pas gratifiées, fut de préserver Sa Révélation⁴ qu'Il fit descendre sur lui.

Il fit de cette Révélation une preuve de Vérité de la fonction prophétique de Ses Prophètes, en général, et une indication claire et un argument éloquent quant à la faveur qu'Il accorda au Prophète Muḥammad en particulier — sur lui et sur eux tous les Grâces et la Paix.

Par cette Révélation Il le distingua sans équivoque des menteurs et des imposteurs, et Il établit la distinction nette entre tous Ses Prophètes et les négateurs, les athées, les mécréants et les associateurs.

Si tous les êtres du monde des djinns ou des hommes, petits et grands, s'unissaient pour produire une seule "sourate" semblable à cette Révélation ils ne le pourraient pas même s'ils s'entraidaient étroitement⁵.

Il fit de cette Révélation une lumière rayonnante dans l'obscurité de l'ignorance, un astre étincelant dans la nuit de l'incertitude, un guide sûr pour éviter l'égarement dans les multiples modes possibles de l'existence et pour suivre les voies conduisant au Salut et à la Vérité (...)

Qui suit cette Révélation ne peut s'écarter de la Grande Voie (de la Rectitude) ; qui en est le Compagnon assidu ne peut dévier de la bonne direction ; qui s'y conforme est bien guidé et atteint au succès spirituel. En revanche, celui qui en dévie s'égare et tombe dans l'erreur.

Cette Révélation est le refuge originel de ceux qui la suivent et où leurs divergences se résorbent⁶, le lieu où s'établit leur intelligence lors de leurs étapes spirituelles, la forteresse où ils s'abritent contre les suggestions sataniques, la Sagesse seigneuriale d'où ils puisent les arbitrages et la Sentence ultime sur laquelle ils fondent leurs jugements.

Intr. 1.5. *Prière en vue d'obtenir l'assistance divine pour comprendre et commenter la Révélation*

Mon Dieu (Allāhumma), accorde-nous Ton soutien providentiel pour que nous abordions de façon juste et adéquate la Révélation, les versets évidents au

commentaire déterminé ainsi que les versets complexes aux interprétations ambiguës, les versets concernant le licite ou l'illicite ainsi que ceux qui ont une portée universelle ou particulière, les versets formulés en mode synthétique ou développés en mode explicatif ainsi que les versets abrogeants ou abrogés, le sens apparent et le sens caché ainsi que l'explication des difficultés que présentent ces versets et leurs commentaires.

Mon Dieu, inspire-nous pour que nous nous attachions fermement à cette Révélation, en nous référant aux versets évidents (dont le commentaire est sans équivoque), et en nous déchargeant de l'interprétation des versets complexes (pouvant présenter des ambiguïtés)⁷.

Mon Dieu, dispense sur nous la Grâce de pouvoir Te remercier pour nous avoir accordé le bienfait de nous souvenir de Ta Révélation et d'avoir la science des normes sacrées qu'elle institue.

En vérité, Tu es Celui qui entend les prières et dont la réponse est immédiate.

Que la Grâce d'Allâh et Ses salutations innombrables et pacifiques descendent sur notre seigneur Muḥammad et sa Famille.

Intr. 1.6. *La Science du Livre d'Allâh.*

Serviteurs d'Allâh — qu'Allâh vous fasse miséricorde — sachez que la chose dont la science mérite le plus d'attention et dont la connaissance mène au But est celle dont la science est agréée par Allâh et qui guide le Savant vers le chemin de la Rectitude⁸. La chose qui totalise au plus haut degré ces caractères est, pour celui qui désire la trouver, le Livre d'Allâh "qui ne comporte aucune incertitude"⁹, et dont la lecture ou la récitation permet au croyant de thésauriser un viatique abondant pour l'Autre monde et d'obtenir une récompense magnifique. Ce Livre est « une Révélation, descendue de la part d'un Sage Louangé, et que l'erreur ne peut atteindre ni directement ni indirectement » (Coran 41, 42)

Quant à nous, pour développer le commentaire de ce Livre et pour en exposer clairement les significations, nous allons rédiger — si Dieu le veut — un ouvrage exhaustif, qui synthétise tout ce que les gens ont besoin de savoir sur ce Livre et dispensera de tout autre ouvrage sur le même sujet¹⁰.

A cette fin, nous mentionnerons régulièrement (à l'appui de nos commentaires) tous les arguments traditionnels qui nous sont parvenus et sur lesquels il y a eu accord de la Communauté ainsi que ceux qui firent l'objet de divergences.

Nous distinguerons avec précision l'argumentation de chaque école de celle des autres et, de la façon la plus concise et la plus brève que possible¹¹, nous mettrons en lumière celle de ces argumentations qui nous paraîtra la plus exacte.

C'est à Dieu que nous demandons le soutien et l'assistance pour mener à bien ce qui nous rapprochera de Son Amour et nous éloignera de Sa Colère.

Nous commencerons par ce qu'il convient d'aborder en premier lieu : expliquer clairement ce que les versets coraniques comportent comme significations (multiples)

pouvant susciter la confusion chez celui qui ne s'est pas astreint à la discipline des sciences de la langue arabe et qui ne connaît pas à la perfection les multiples aspects de la logique de cette langue chez ceux-là mêmes qui la parlent naturellement comme par un don inné.

Intr. 1.7. *De la concordance des significations de la langue du Coran avec les significations (habituelles) du langage des Arabes,
Démonstration que tout cela procède d'une Sagesse extrême de la part de Dieu, Puissant et Majestueux, bien que, de plus, le sens profond du Coran, le distingue de tous les autres langages.*

Intr. 1.7.1. *La Révélation, "Verbe clair et éloquent".*

Le bienfait le plus immense, le don le plus précieux qu'Allâh accorda à Ses créatures fut le "Verbe clair et éloquent" (al-Bayân)¹², qui leur permit d'exprimer distinctement leurs pensées et de signifier leurs intentions. Puis lorsqu'il fit descendre Sa Révélation sous la forme des versets parfaits de Son Livre (...), Il leur fit connaître également combien cette faveur de leur avoir accordé le "Bayân" était providentielle.

Il ne fait pas de doute que le degré suprême et sublime du "Bayân" est le discours qui rend compte de la façon la plus éloquente et la plus claire de ce que son auteur veut exprimer tout en étant le plus compréhensible pour son auditeur.

Mais lorsque la perfection du "verbe" (bayân) est telle qu'il dépasse cette excellence et reste inaccessible aux possibilités de l'humanité au point qu'aucun des serviteurs de Dieu ne puisse énoncer quoi que ce soit de semblable, il devient une preuve et un signe des Envoyés de l'Unique, le Tout-Puissant ; ce "Verbe" est alors comparable au pouvoir de ressusciter les morts ou de guérir les lépreux et les aveugles, pouvoir qui dépasse les possibilités les plus élevées de la médecine et constitue de même une preuve et un signe de l'origine divine de la Mission des Envoyés.

Il n'y a pas de "bayân" plus éloquent, de sagesse plus profonde, de langage plus sublime, de propos plus noble que ce "Verbe clair au langage rigoureux" par lequel celui qui le transmet, surpassa tout un peuple en un temps où celui-ci était pourtant passé maître dans la technique du discours et dans l'art de l'éloquence dans toute sa richesse et sa force persuasive, que ce fut en mode poétique ou en mode prosaïque, rimée ou non, à des fins divinatoires ou autres. Celui qui transmet ce "Verbe" rendit vain ou réduisit à peu de choses tout ce que les orateurs, les poètes et les devins avaient pu imaginer ou signifier dans leurs discours.

Pur de tout lien avec leur religion, il les appela tous à le suivre, à accepter ce qu'il leur transmettait, à en affirmer la vérité et à reconnaître qu'il était envoyé vers eux de la part de leur Seigneur. Ce "Verbe clair et éloquent" (bayân) qu'il leur transmettait, cette Sagesse (Hikma) et cette Discrimination (Furqân) formulés dans une langue semblable à la leur¹², énoncée selon une logique conceptuelle conforme à la leur, était la preuve même de la sincérité de ses dires et de la véracité du caractère prophétique de sa mission.

Lorsqu'il les invita à produire quelque chose de semblable, ils reconnurent tous leur incapacité à l'exception de ceux qui, par orgueil, firent semblant de n'en rien voir ni savoir ou ceux qui, au comble de la stupidité, allèrent jusqu'à essayer d'inventer des imitations du texte sacré mais ne réussirent qu'à balbutier de dérisoires et ridicules platitudes¹³ qui prouvaient, si besoin en était encore, l'incomparable et inimitable supériorité du Verbe divin, éloquence parfaite quant à sa forme, et surcroît d'excellence quant à sa signification profonde.

Intr. 1.7.2. Supériorité de "Bayân divin" sur le bayân humain.

En réalité la supériorité du "Verbe divin" sur tout discours d'un être créé est comparable à la supériorité même de Dieu à l'égard de Ses serviteurs¹⁴.

Or le "Bayân divin" devant être par sa nature même éminemment clair et compréhensible pour ceux auxquels il s'adresse, — sans quoi il ne serait plus "bayân" (discours clair et évident) pour eux, — il est nécessairement formulé selon la langue et l'entendement des destinataires¹⁵ du Message divin (ar-Risâla) selon les versets :

« Et nous n'avons envoyé un Messager qu'avec la langue de son peuple afin qu'il lui exposât clairement (le Message) ». (Cor. 14,4)

« Nous n'avons fait descendre le Livre sur toi [ô Muḥammad] que pour que tu leur exposes clairement ce en quoi ils ont divergé et [pour que ce Livre soit] "Guidance" et miséricorde pour un peuple croyant ». (Cor. 16,64)

Ainsi s'explique que le Livre que Dieu fit descendre sur Son Prophète soit révélé dans la langue de celui-ci c'est-à-dire la langue arabe, ce qui est affirmé dans le Coran lui-même :

« Nous l'avons fait descendre [cette révélation] sous forme de Qur'ân (= récitation synthétique) arabe ; peut-être comprendrez-vous » (Cor. 12,2)

« En vérité, c'est une descente graduelle [de la Révélation] de la part du Seigneur des Mondes ; l'Esprit sûr est descendu avec [cette Révélation] sur ton cœur afin que tu sois [ô Muḥammad] parmi ceux qui avertissent en langue arabe claire ». (Cor. 26,193)

Il est donc nécessaire que les significations des mots du Livre d'Allâh s'harmonisent avec les significations que ces mêmes mots ont dans le langage des Arabes et que le sens apparent du Livre s'accorde avec le sens apparent de ce langage, même s'il se différencie totalement par son excellence de tous les autres langages et discours comme cela a été dit précédemment.

Par conséquent, on retrouvera nécessairement dans le Livre révélé des modes de formulation correspondant aux diverses formes d'expressions typiques de la rhétorique arabe : utiliser la concision et la synthèse ; atténuer une chose ou l'amoindrir pour, paradoxalement, la mettre en exergue ou y insister ; parler d'une chose par métaphore ou sous-entendu ou au contraire, l'exposer longuement, avec force précisions, voire en utilisant la répétition ou l'*expolition* (répétition des mêmes idées avec des termes différents) en mettant les significations profondes en évidence par les mots qui les désignent directement ; donner à un cas particulier une portée géné-

rale ou, à une affirmation générale un sens particulier ; mentionner une qualité pour désigner en réalité le qualifié, ou mentionner le qualifié pour mettre l'accent sur une qualité ; citer en premier ce qui est logiquement conséquent ou postérieur, ou citer en dernier ce qui est en réalité antérieur ; ne mentionner que ce qui est apparent pour parler également de ce qui est sous-entendu.

Tous ces procédés existant dans la langue arabe il est évident que l'on pourra en retrouver des exemples, similaires ou analogues dans le Livre révélé au Prophète — sur lui les Grâces et la Paix d'Allâh.

Ici se termine la première partie de l'Introduction, rédigée en prose rimée.

La seconde partie, en prose simple, peut-être considérée comme une introduction générale au commentaire du Coran.

La méthode que Tabarî emploie dans cette partie de son livre est identique à celle qu'il emploiera tout au long du commentaire proprement dit et dont il a déjà été question.

Pour que le lecteur puisse se faire une idée précise de cette méthode et de l'ampleur réelle du travail de Tabarî, nous traduirons intégralement le début de cette seconde partie. Mais comme nous l'avons déjà dit, si nous traduisions de la même façon tout le commentaire, celui-ci aurait, au moins à lui seul, 15 000 pages en français... !

NOTES DE LA PREMIÈRE PARTIE DE L'INTRODUCTION

1. Cf. Coran 6,101 et 112.
2. Le propos divin et l'Entretien intime concerne Moïse : voir Coran 4,164. L'assistance de l'Esprit Saint concerne Jésus : voir Coran 2,87 et 253 et 5,110.
La vivification des morts, la guérison des infirmes et des aveugles concerne également Jésus : voir Coran 3,49 et 5,110.
3. Le mot arabe "dîn" englobe les notions de Religion et de Culte, et évoque la notion de Dette (dayn) sacrée et primordiale dont l'être doit s'acquitter (cf. Coran 3,19 — 30,30 et 43 — 98,5).
4. « En vérité, Nous avons fait descendre l'Invocation [c'est-à-dire le Coran] et c'est Nous qui en sommes les Préservateurs » Coran 15,9.
5. Cf. Coran 2,23-10,38-11,13 — et surtout 17,88.
6. Les mots "refuge originel" (maw'il) et "revenir" (âla) font déjà allusion « au retour à l'origine » ou le « retour à la source première » qui est l'un des sens donné par Tabarî au mot "ta'wil" et que nous traduisons par "commentaire".
7. Allusion au passage coranique suivant, établissant la distinction entre les deux catégories de versets :
« [O Muḥammad !] C'est Lui [Allâh] qui a fait descendre sur toi le Livre qui contient des versets "fixés" [aux commentaires évidents] constituant l'essentiel du Livre et d'autres qui sont "équivoques" [susceptibles d'interprétations ambiguës] ; quant à ceux qui ont une déviation dans le cœur, ils suivent ce qui en est "équivoque" par recherche de la subversion et par recherche de son "interprétation" (ta'wil).
Or n'en connaît son "interprétation" qu'Allâh ; et ceux qui sont fermes en Science disent : « Nous y croyons ! Tout vient de chez notre Seigneur ! ». [Mais] ne se remémorent que les hommes doués d'intelligence [intuitive] » (Cor. 3,7).
8. Pour le Savant, le chemin de la Rectitude est la voie de la rectitude spirituelle en mode de recherche et d'intelligence de la Vérité et de servitude adéquate et sincère à son égard.

9. « Ce livre ne comporte aucune incertitude et contient une Guidance pour ceux qui sont emplis de crainte » Coran 2,2.

10. Tabarî a en vue, ici, les commentaires traditionnels fondamentaux semblables au sien et non les commentaires traditionnels relevant d'un point de vue différent comme le commentaire scolastique et rationnel de Râzî. Il est un fait qu'il n'existe aucun autre commentaire fondamental aussi complet que celui de Tabarî.

11. Tabarî insiste ici sur la concision et la brièveté de son apport personnel dans le commentaire, après avoir insisté sur le caractère exhaustif de son ouvrage sous le rapport des données traditionnelles qui lui sont parvenues. Le caractère traditionnel de l'ouvrage, évident quant au contenu est donc accentué et rehaussé par l'effacement que son auteur cherche à garder devant la Tradition dont il est dépositaire.

12. Le terme "bayân" signifie : discours clair, évident, à caractère explicatif. Le mot "bayân" a souvent le sens d'explication, d'explication éloquent dans le sens où cette explication se suffit à elle-même. C'est pourquoi le "bayân" est aussi le "discours éloquent". Remarquons qu'un des aspects de la perfection du Bayân divin est son adéquation au "bayân arabe", adéquation qui se traduit, comme Tabarî va l'expliquer plus loin par la descente de la Révélation selon "sept modes de formulation" correspondant aux sept parlers arabes principaux du Hijâz.

13. Tabarî cite quelques exemples de ces vaines tentatives.

14. Tabarî fait allusion ici au hadith qudsî suivant où Dieu dit, par la bouche de son Prophète : « ... La "supériorité" de la Parole de Dieu sur toutes les autres paroles est comparable à la "supériorité" de Dieu sur Ses créatures » (Rapporté par Abû Sa'îd et cité par Tirmidhî).

15. Il s'agit ici des premiers destinataires et non de ceux auxquels le Verbe divin peut également parvenir par l'intermédiaire du premier.

2^e PARTIE

Des mots du Coran d'apparence étrangère De la langue du Coran Des sept "modes de formulation" du Coran Histoire de la recension du Coran

Intr. 2.1. *Des mots employés avec le même sens en arabe et dans d'autres langues.*

Intr. 2.1.1. *Première objection*

Abû Ja'far At-Tabarî a dit :

Quelqu'un nous interrogera peut-être et nous dira : tu viens d'affirmer qu'il n'est pas possible que Dieu s'adresse à un être créé autrement que par ce qu'il comprend, ni qu'Il lui envoie un "Message" dans une langue différente de celle qu'il connaît. Or que dis-tu des propos suivants ?

● de celui que vous a rapporté Muḥammad Ibn Ḥumayd Ar-Râzî qui a dit :

Hukkâm ibn Silm nous a rapporté de la part de Anbasa qui l'a entendu de Abû Ishâq qui l'a entendu de Abû AL_Ahwaç qui l'a entendu de Abû Mûsâ qui a dit :

« [Dans le passage coranique] “yu'tikum kiflayni min raḥmati_Hi”¹.
le mot “kiflayn” signifie la double récompense en abyssin.

● de celui que vous a rapporté Ibn Ḥumayd qui a dit : Hukkâm nous a rapporté de la part de 'Anbasa qui l'a entendu de Abû Ishâq qui l'a entendu de Sa'îd ibn Jubayr qui l'a entendu de Ibn Abbâs² qui a dit :

« [A propos du passage coranique] “Inna nâchi'ata_L_layli”³ en abyssin “il se lève la nuit” se dit “nacha'a” ».

● de celui que vous a rapporté Ibn Ḥumayd qui a dit : Hukkâm nous a rapporté de la part de 'Anbasa qui l'a entendu de Abû Ishâq qui l'a entendu de Abû Maysara qui a dit :

« [A propos du passage coranique] “yâ jibâlu 'awwibî ma'a_Hu”
le mot “awwibî” signifie “glorifiez” en abyssin⁴ ».

— ici Abû Ja'fâr dit ceci⁵ toutes les fois que nous disons dans ce livre « il vous a rapporté » cela voudra dire en fait⁵ « on nous a rapporté »⁵ —

● de celui que vous a rapporté Muḥammad ibn Khâlid ibn Khaddâch AL_Azdî qui a dit : Silm (ou Sullam) ibn Qutayba nous a rapporté de la part de Hammâd ibn Salma qui l'a entendu de Alî ibn Zayd qui l'a entendu de Yusûf ibn Mahrân qui l'a entendu de Ibn Abbâs — qu'Allâh soit satisfait du père (Abbâs) et du fils (Ibn Abbâs) — qui, interrogé au sujet du passage coranique “Farrat min qaswara” a dit⁶ :

« AL_Qaswara est appelé en arabe “al_asad” (= le lion), en persan “shâr”, en nabathéen “ariyâ” et en abyssin “qaswara” ».

● de celui que vous a rapporté Ibn Ḥumayd qui a dit : Ya'qûb AL_Qimmî nous a rapporté de la part de Ja'fâr ibn Abî Mughîra qui l'a entendu de Sa'îd ibn Jubayr qui a dit : ,

« Les Quraych ont dit : “Pourquoi ce Coran n'a-t-il pas été descendu en langue étrangère et en langue arabe?” C'est alors qu'Allâh fit descendre le verset suivant : « Ils disent (les Quraych) : pourquoi ces versets n'ont-ils pas été révélés (à la fois) en langue étrangère et en arabe? Dis : pour ceux qui croient, il est “Guidance” et Guérison (...) »⁷.

● de celui que vous a rapporté Muḥammad ibn Bachchâr qui a dit : 'Abd_ar_Rahmân ibn Mahdî nous a rapporté de la part de Isra'îl qui l'a entendu de Abû Ishâq qui l'a entendu de Abû Maysara :

« Dans le Coran, il y a [des correspondants] de toutes les langues ».

● ainsi que des propos semblables dont la mention allongerait ce livre et qui indiquent qu'il y a dans le Coran des termes qui appartiennent aussi à des langues différentes de la langue arabe.

Réponse : A celui qui nous a posé cette question on répondra ceci :

Les propos rapportés ci-dessus ne contredisent pas l'esprit de ce que nous disions [à savoir, que la Révélation doit être formulée dans la langue du peuple auquel elle

a été destinée]. En effet, ceux qui ont tenu ces propos n'ont pas dit que ces mots ou, les mots semblables, ne faisaient pas partie de la langue des Arabes ; ils n'ont pas dit non plus que ces mots en faisaient partie avant la "descente" du Coran, car s'ils avaient dit cela, leurs propos auraient été en contradiction avec le nôtre.

Ils voulaient seulement dire que tel mot signifie telle chose en abyssin et que tel autre mot a tel sens en persan sans ignorer qu'il y a des termes sur lesquels s'accordent plusieurs peuples aux langues différentes en leur attribuant un même sens. Ainsi l'arabe et le persan ont de nombreux mots en commun : dirhem, dinâr, dawât (encrier), qalam (plume à écrire), et bien d'autres encore qu'il serait fastidieux d'énumérer.

Intr. 2.1.2. Deuxième objection.

Si, au sujet des termes que nous avons mentionnés et dont nous disions qu'ils étaient communs à l'arabe et au persan — ou à une autre langue — on nous dit que tous ces mots sont persans et non arabes, ou bien qu'ils sont tous arabes et non persans, ou qu'ils sont en partie arabe et en partie persan, ou encore, qu'ils étaient initialement arabes puis qu'ils furent introduits en Perse et intégrés au Persan, ou enfin, à l'inverse, qu'ils étaient initialement persans puis qu'ils furent introduits en Arabie et arabisés, nous considérerons ces propos comme un signe d'ignorance.

Réponse : En effet, les Arabes n'ont pas plus de justifications à avancer pour prétendre que ces termes sont arabes que les Persans n'en ont pour prétendre qu'ils sont persans. Celui qui prétendrait que ce terme s'origine dans l'une des langues et non dans l'autre affirmerait une chose dont la validité ne pourrait être fondée que sur une donnée traditionnelle qui exige la Science [véritable de ces choses] et qui met un terme définitif au doute [sur cette question].

Conclusion : Pour nous, le plus juste sur ce point est de dire que ces mots sont à la fois arabes et persans, ou arabes et abyssins si chaque peuple les emploie selon l'esprit et le parler de sa propre langue⁸.

Nous arrêtons ici la traduction quasi intégrale du texte pour ne donner dorénavant que la traduction de l'Abrégé, tout en continuant à suivre la démarche de Tabari.

Conséquence : Ainsi un mot qui est commun à deux langues et qui est utilisé dans chacune de ces langues selon la même prononciation et le même sens peut être rattaché à l'une des deux langues ou aux deux à la fois.

Dans les propos qui ont été rapportés ci-dessus, le fait qu'un mot était considéré comme abyssin ou persan n'excluait pas qu'il puisse également être arabe, et inversement, s'il avait été rattaché à l'arabe cela n'eût pas exclu qu'il fût également abyssin ou persan et que, par conséquent, il puisse être rattaché à l'une ou l'autre des deux langues ou encore aux deux à la fois à condition que le fait de rattacher le terme à l'une des langues — rattachement légitime — n'excluât pas son appartenance à l'autre langue même si cette appartenance n'est pas explicitement mentionnée, de même

que le climat d'un littoral peut être considéré comme maritime ou continental ou les deux à la fois mais qu'il serait insensé de lui attribuer l'une des qualités en excluant l'autre.

Il n'est donc pas permis à quelqu'un qui a une nature saine, qui reconnaît la véracité du Livre d'Allâh et le récite, et qui connaît les limites normatives instituées par Allâh de croire qu'une partie du Coran est persane et non arabe, une autre nabathéenne et non arabe et une autre abyssine et non arabe alors qu'Allâh — que Son Invocation soit exaltée — a dit, parlant Lui-même de Son Livre : « En vérité, Nous en avons fait un Qur'ân arabe... » (Cor. 43, 3).

Les mots du Coran qui sont employés également dans d'autres langues avec le même sens et pouvant être, sous le rapport de leur emploi dans ces langues, également rattachés à ces dernières, sont donc aussi entièrement arabes. D'où l'erreur de celui qui se fonde sur le propos rapporté plus haut, à savoir que « dans le Coran, il y a [des correspondants] de toutes les langues » pour dire qu'on y trouve des mots non arabes qu'il n'est pas possible de rattacher à la langue arabe.

Quant à celui qui prétend qu'un mot semblable à ceux cités plus haut, était originellement étranger puis qu'il fut adopté par les Arabes et arabisé, nous pourrions lui demander des preuves de la validité de son affirmation et lui objecter que le contraire pourrait également être envisagé.

Intr. 2.2. *Au sujet de la langue de la Révélation — Des sept “modes de formulation” du Coran.*

Position du problème. De la langue du Coran : Tabarî a dit : étant établi que tout le Coran a été descendu en langue arabe et qu'il est erroné de prétendre qu'il contient des termes non arabes, la question qui se pose à présent est la suivante : **en quels idiomes arabes a-t-il été révélé?** L'a-t-il été selon tous ou selon certains d'entre eux? En effet, si les Arabes sont tous désignés par le même nom ils ne se différencient pas moins par leurs idiomes qui varient sensiblement quant à leur logique et quant à leur parler.

Or Allâh — que Son Invocation soit magnifiée — a dit à Ses serviteurs qu'Il a fait de la Révélation un « Qur'ân arabe » et qu'Il l'a descendu selon une langue arabe claire ». Apparemment, on pourrait attribuer à ces passages soit une portée particulière [en comprenant qu'il s'agit d'un idiome précis] soit une portée générale [en voulant dire que tous les idiomes arabes sont concernés]. Pour avoir une réponse satisfaisante il faudra se référer aux explications fournies par l'Envoyé d'Allâh lui-même — sur lui les Grâces et la Paix — à qui la claire compréhension du Coran a été accordée.

Intr. 2.2.1. *Données traditionnelles sur l'existence des « sept “ḥarfs” »⁹.*

...Abû Hurayra rapporte que l'Envoyé d'Allâh, sur lui les Grâces et la Paix, a dit : « Le Coran a été descendu selon sept “ḥarfs”¹⁰ ; or avoir des doutes au sujet du Coran est impiété (il répéta cela trois fois) ; ce que vous en savez

mettez-le en pratique et ce que vous en ignorez, laissez-le à celui qui en a la science » :

... Abû Hurayra rapporte encore que le Prophète a dit : « Un Savant, Sage, Pardonnant et Miséricordieux a descendu le Coran selon sept "ḥarfs" ».

... Abd Allâh ibn Mas'ûd rapporte que le Prophète a dit : « Le Coran est descendu selon sept "ḥarfs" ; chacun de ces "ḥarfs" a un aspect apparent et un aspect intérieur et chacun a une limite et chaque limite a une "aurore"¹¹.

... Ibn Mas'ûd a dit également : « Il y eut un différend entre nous (les Compagnons) au sujet d'une sourate du Coran, avait-elle trente-cinq ou trente-six versets ? Nous nous rendîmes auprès de l'Envoyé d'Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — que nous trouvâmes en conversation avec Ali. Nous lui dîmes : « Nous sommes en désaccord au sujet de la lecture ».

Le visage du Prophète s'empourpra et il nous dit : « Les peuples qui vous ont précédé n'ont été perdus que par leurs divergences »¹², puis il glissa quelques mots à Ali qui nous dit ensuite : « L'Envoyé d'Allâh, — sur lui les Grâces et la Paix — vous ordonne de réciter comme vous l'avez appris ».

... 'Umar ibn AL Khattâb a dit : « Du vivant de l'Envoyé d'Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — j'ai entendu Hichâm ibn Ḥakîm réciter la sourate AL Furqân (26^e). Or en écoutant sa récitation je m'aperçus qu'il récitait selon de nombreux "ḥarfs" que l'Envoyé ne m'avait jamais fait réciter. J'étais prêt à le saisir en pleine prière mais j'attendis qu'il eut dit les salutations finales puis je l'empoignai au manteau et lui demandai qui lui avait fait réciter cette sourate que je venais d'entendre. Il me répondit : « L'Envoyé d'Allâh — sur lui les Grâces et la Paix », « Tu mens, lui répliquai-je, c'est le Prophète lui-même qui me fit réciter cette sourate que je viens de t'entendre réciter ».

Je le conduisis alors auprès du Prophète et lui dis :

« O Envoyé d'Allâh, je viens d'entendre celui-là réciter la sourate AL Furqân selon des "ḥarfs" que tu ne m'as jamais récités, or c'est toi-même qui m'a appris cette sourate ».

« Lâche-le, ô 'Umar et toi Hichâm, récite ! » dit le Prophète. Il récita alors comme je l'avais entendu auparavant et le Prophète dit ensuite :

« C'est ainsi qu'est descendue cette sourate ». Puis il me dit également de réciter et je lui récitais la sourate comme il me l'avait apprise et [lorsque j'eus terminé] il dit encore :

« C'est ainsi qu'est descendue cette sourate. En fait, ce Coran est descendu selon sept "ḥarfs" ; récitez ce qui vous en est facile ».

... 'Alqama An-Nakh'î a dit : « Lorsque Ibn Mas'ûd quitta Kûfa¹³, ses compagnons se réunirent auprès de lui ; il leur fit ses adieux et leur dit :

« Ne vous disputez pas à propos du Coran. En vérité, il ne risque ni la contradiction, ni la ruine, ni la modification, même à le réciter souvent. La "charî'a" (Loi révélée) de l'Islâm, sa loi pénale, ses obligations sacrées s'y trouvent mentionnées sous une seule forme [sans ambiguïté]. Si quelque chose est mentionné dans un "ḥarf" sous forme d'interdiction et se trouve

dans une autre “ḥarf” sous forme d’ordre il y a là différence” [ponctuelle] mais l’ensemble des deux textes pris dans leur totalité ne comporte pas de contradiction sur la loi pénale, les obligations ou quoi que ce soit touchant aux institutions sacrées de l’Islâm.

Je me souviens que nous nous étions disputés au sujet du Coran auprès de l’Envoyé d’Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — Il nous ordonna alors de réciter devant lui et jugea que chacun d’entre nous avait été parfaitement exact.

Lorsque j’apprends que quelqu’un est plus savant que moi au sujet de ce qu’Allâh fit descendre sur Son Envoyé, je cherche à le rencontrer pour ajouter sa science à la mienne.

J’ai appris soixante-dix sourates de la bouche même de l’Envoyé d’Allâh et je savais que le Coran était récité intégralement devant lui [par des Compagnons chargés de l’apprendre par cœur et de le lui réciter] chaque année et ce jusqu’à l’année où il fut ravi à ce monde car cette année-là le Coran fut récité deux fois devant lui. Lorsque cela fut terminé, je récitai moi-même devant lui et il jugea ma lecture parfaitement exacte.

Celui qui récite comme je le fais qu’il ne délaisse pas cette récitation pour une autre et celui qui récite selon un de ces (autres) “ḥarfs” qu’il ne délaisse pas ce qu’il en a adopté car celui qui nie un verset les nie tous¹⁴ ».

Intr. 2.2.2. De la Révélation des sept “ḥarfs”.

... Ubayy ibn Ka’b a dit : « Je me trouvais dans la mosquée (de Médine) lorsqu’un homme y entra et pria en récitant selon un mode que j’ignorais. Puis quelqu’un d’autre entra et récita d’une façon différente. Nous nous rendîmes alors ensemble auprès de l’Envoyé d’Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — et je lui dis :

« ô Envoyé d’Allâh, cet homme a récité selon un mode que j’ignore et cet autre a récité d’une façon différente de celle de son compagnon ».

Chacun d’eux récita alors devant le Prophète qui jugea que chacune des réceptions était exacte. Mon âme fut alors en proie à un doute comme au temps où j’étais dans la Jâhiliyya¹⁵. Lorsque l’Envoyé vit le trouble qui m’assaillait, il frappa ma poitrine et je me mis aussitôt à transpirer comme si je regardais vers Allâh avec une extrême timidité. Le Prophète me dit alors :

« ô Ubayy ! Un Ange m’a été envoyé pour me transmettre [de la part d’Allâh] ces Paroles : Récite le Coran selon un mode (= ḥarf) !

Je lui répondis : Facilite les choses à ma Communauté (hawwin ‘alâ Ummatî) !

Il revint une seconde fois et me transmit :

— Récite le Coran selon un “ḥarf” !

Je lui répondis une seconde fois :

— Facilite les choses à ma Communauté !

La troisième fois qu’il revint, il me transmit [de la part d’Allâh] :

— Récite le Coran selon sept modes (“ḥarf”). Pour chacune de Mes

paroles transmises (au cours des trois venues successives de l'Ange) tu peux M'adresser une demande.

— Mon Dieu ! Pardonne à ma Communauté ! dis-je.

Mon Dieu ! Pardonne à ma Communauté ! dis-je une seconde fois.

Quant à la troisième demande, je la différerai pour le Jour où toutes les créatures même Ibrâhîm souhaiteront bénéficier de mon intercession ».

... Ibn Dinâr rapporte que le Prophète a dit : « Le Coran est descendu selon sept “*ḥarf*” qui sont chacun “remède suffisant” »

... Abû Hurayra rapporte que le Prophète a dit : « En vérité, ce Coran a été descendu selon sept “modes de formulation” (*ḥarf*) récitez-le et il n’y a pas de mal [à choisir tel ou tel “*ḥarf*”], mais là où est mentionnée la miséricorde ne dites pas “châtiment” et là où est mentionné le châtiment ne dites pas “miséricorde” ».

Intr. 2.2.3. De la nature des sept “*ḥarfs*” et de leur correspondance avec sept parlers arabes.

Il est établi qu’il y a bien plus de sept différents parlers arabes et qu’il serait d’ailleurs difficile de les dénombrer. Les sept idiomes qui correspondent aux sept “*ḥarfs*” ne constituent donc qu’une partie de cet ensemble linguistique.

Intr. 2.2.3.1. Première objection concernant la signification du mot “*ḥarf*”.

Tout d’abord, si nous affirmons que les sept “modes de la Révélation” correspondent à ces sept idiomes, que répondre à celui qui est d’un avis différent quant à la signification à donner aux sept “*ḥarf*” et qui nous dirait : « Ces sept “*ḥarfs*” correspondent à sept thèmes différents du Coran : ordre (divin), interdit, incitation à suivre (la voie du bien) ou à s’écarter (des choses blâmables), récits, paraboles... ».

Première réponse : Or, il y eut, en effet, parmi nos pieux prédécesseurs, certains qui dirent que le Coran a été descendu selon sept “*ḥarfs*” en voulant signifier qu’il avait été révélé selon sept aspects (*wajh*) comme ceux que nous venons de mentionner car le mot “*ḥarf*” a également le sens d’“aspect”. Mais ceux qui dirent cela ne cherchaient pas à expliquer dans ce sens les hadîths précis du Prophète où il est dit que le Coran a été descendu selon sept “*ḥarfs*” car cela serait en contradiction avec les hadîths mentionnés précédemment, et rapportés par Umar ibn al-Khattâb, Ibn Mas‘ûd et Ubayy ibn Ka‘ab¹⁷. Tout en employant les mêmes termes mais sans vouloir se référer à ces hadîths ils voulaient dire que le Coran avait “sept aspects” (*wajh*) et ils se fondaient peut-être sur un autre hadîth entendu par Isma‘îl ibn Abî Khâlid et où le Prophète dit :

« J’ai reçu l’ordre de réciter le Coran selon sept “*ḥarfs*” à partir de sept Portes du Paradis¹⁸ ».

Ces “sept *ḥarfs*” correspondent aux sept idiomes dont il a été question plus haut ; quant aux sept Portes elles correspondent aux sept significations qui y sont contenues : ordre, interdit, etc..., et celui qui met ces significations en pratique

jusqu'au terme de ce qu'elles exigent, entre nécessairement au Paradis [par la Porte correspondante].

Il n'y a donc pas de contradiction entre les propos de ceux qui nous ont précédé et ce que nous avons dit nous-mêmes.

Deuxième réponse : D'ailleurs les Compagnons mentionnés dans les hadîths précédents étaient en désaccord sur la récitation proprement dite des passages et non sur leurs significations car le Prophète n'aurait pas confirmé la validité de chacune de leur récitation s'il y avait eu divergence sur le sens et si l'un avait récité un passage déclarant une chose licite et que l'autre l'eût récité en sorte que la même chose fût déclarée illicite.

Troisième réponse : Une preuve supplémentaire de la validité de ce que nous disions est le hadîth suivant qui nous est rapporté par Abû Kurayb : 'Abd Ar-Rahmân ibn Abî Bukra a entendu son père Abû Bukra dire :

... Le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — a dit¹⁹ :

« L'Ange Jibrîl me dit [en présence de l'Ange Mikâ'il] :

— Récite le Coran selon un "ḥarf" !

L'Ange Mikâ'il dit alors à Jibrîl :

— Demande un surcroît en sa faveur !

Il [demanda, et après avoir reçu une réponse] me dit :

— Récite selon deux "ḥarfs"

Il en fut ainsi jusqu'à ce qu'il me fut dit de réciter selon sept "ḥarfs" qui sont chacun remède et suffisance (...) et qui diffèrent comme lorsque l'on dit « halluma » (viens) au lieu de « ta'âla » (viens) »²⁰.

Ce hadîth montre à l'évidence que la différence des "ḥarfs" porte sur les mots et non sur les significations, et les mots différents d'un "ḥarf" à l'autre sont en réalité synonymes et en tout cas leurs différences n'entraînent aucun changement de statut.

Quatrième réponse :

... Ibn Mas'ûd a dit : « Celui qui récite le Coran selon un "ḥarf" qu'il ne s'en détourne pas pour un autre »...

Il est bien évident que si le "ḥarf" était un aspect du Coran, tel l'"ordre" ou l'"interdit", les "menaces" ou les "promesses" divines, les "récits" ou les "paraboles" il n'eût pas été possible qu'Ibn Mas'ûd incitât à se contenter d'un de ces aspects en ignorant les autres, car celui qui renie une partie du Livre, en renie la totalité²¹. Ce que Ibn Mas'ûd veut dire c'est que celui qui lit par exemple selon le "ḥarf" de Zayd ou selon celui d'Ubayy ou d'un autre Compagnon ne doit pas abandonner ce mode de récitation car il s'agit toujours du Coran ; rappelons d'ailleurs que le mot "ḥarf" signifie également "récitation" (qirâ'a).

Cinquième réponse : De ceux qui connaissaient plusieurs "ḥarfs"

... Ibn Humayd ar-Râzî nous a rapporté que ... « ... Mujâhid récitait le Coran selon cinq "ḥarfs",... que Sa'îd ibn Jubayr le récitait selon deux "ḥarfs",... et que Yazîd ibn al-Walîd pouvait le réciter selon trois ».

Par conséquent, si chaque “ḥarf” correspond à un aspect précis, chacun d’eux n’aurait récité toute sa vie que les passages du Coran qui correspondent aux aspects de son “ḥarf”. Or ceci est impossible car ces personnages étaient éminemment savants au sujet du Coran.

Intr. 2.2.3.2. Deuxième objection — Y a-t-il encore des traces des “sept ḥarfs” ?
Abû Ja’far At-Tabarî a dit :

Quelqu’un nous dira peut-être : « Si la parole du Prophète disant que le Coran a été descendu selon sept “ḥarfs”, doit se comprendre comme tu l’as dit, montrons donc un passage coranique où un mot est lu selon sept idiomes et nous te donnerons raison sinon il faudra donner raison à ceux qui disent que les sept “ḥarfs” correspondent aux sept aspects à moins que tu ne prétendes que ces sept “ḥarfs” sont disséminés dans le Coran et ne concernent pas le même passage ».

Première réponse : Tout d’abord, ce dernier avis est erroné car si les sept “ḥarfs” correspondant aux sept idiomes étaient disséminés à des endroits différents du Coran et ne concernaient jamais le même passage, cela contredirait les traditions rapportées par ‘Umar ibn AL-Khattâb, Ibn Mas‘ûd et Ubayy ibn Ka‘b et on ne verrait vraiment pas pourquoi il pouvait y avoir désaccord entre les Compagnons sur un même passage.

Deuxième réponse : Quant au premier avis, qui consiste à dire qu’il y a des passages du Coran qui ont sept “modes de formulation” (ḥarf) différents c’est-à-dire sept lectures différentes correspondant à sept idiomes arabes différents, c’est *effectivement notre avis* : les sept “ḥarfs” sont sept “parlers” (lughât) portant sur un même mot ou une même particule rendu par sept termes différents mais concordants quant à leur sens comme les mots « halumma, aqbil, ta’âla, ilayya, qaḍî, naḥwî, qurbî » [Ces mots signifient tous “viens”].

Mais lorsqu’on nous demande de montrer les endroits où ces sept lectures existent, nous répondons ceci : nous ne prétendons nullement que ces sept formulations, selon les sept idiomes, existent encore actuellement mais nous disions simplement que c’est là le sens des paroles du Prophète — sur lui les Grâces et la Paix d’Allâh — « le Coran a été descendu selon sept “ḥarfs” » dans les différents hadîths rapportés précédemment.

Intr. 2.2.3.3. Troisième objection — Que sont devenus les “ḥarfs”

On nous rétorquera peut-être ceci : mais qu’est-il advenu des six “ḥarfs” qui ne sont pas ceux que nous pouvons actuellement trouver dans les recueils que nous possédons ? Si les choses sont telles que vous dites, si le Prophète lui-même faisait réciter ces “ḥarfs” à ses Compagnons et surtout, si ce fut Allâh qui fit descendre ces “ḥarfs”, sur lui que sont devenus ces “modes de formulation” ? Ont-ils été abrogés et enlevés au Ciel ? Dans ce cas, y a-t-il quelque preuve de cette abrogation et de cette élévation ? Ou encore est-ce la Communauté (AL-Umma) qui les aurait oubliés, ce qui signifierait qu’elle eût laissé se perdre une chose qu’elle était tenue de conserver.

En réalité, la question ne doit pas être posée de cette façon ! Il n'y a pas eu d'abrogation et de retrait au Ciel ni de négligence de la part de la Communauté. Celle-ci a reçu l'ordre de conserver le Coran et il lui a été donné la possibilité de choisir entre les sept "ḥarfs" celui ou ceux qu'elle voulait réciter et conserver.

Cette possibilité offerte à la Communauté de choisir entre plusieurs "ḥarfs" est comparable à la possibilité offerte à celui qui transgresse un serment de choisir entre plusieurs modes d'expiation : affranchir un esclave, nourrir des pauvres ou encore leur procurer des vêtements²². Le mode qu'il choisira sera suffisant pour que l'expiation soit effective c'est-à-dire pour qu'il se soit acquitté de l'obligation imposée par Allāh dans ce cas sans qu'il ait à se préoccuper des autres possibilités.

De même, la "Umma" avait reçu l'ordre de conserver le Coran²³ et de le réciter avec cette possibilité de choix. Toutefois, une certaine raison précise lui imposa de ne s'en tenir qu'à un seul "ḥarf" et elle en choisit effectivement un seul en se refusant à réciter selon les six autres²⁴ [Ce qui se produisit au niveau de la Communauté tout entière s'était d'abord produit pour chaque "récitateur" car] il était bien difficile pour un seul d'entre eux de se souvenir parfaitement de plusieurs ḥarfs à la fois.

Mais quelle était cette cause qui obligea la communauté à s'en tenir à un seul "ḥarf" ?

Intr. 2.3. Histoire de la recension du Coran par Zayd ibn Thābit.

Aḥmad ibn Abda ad-Dabbī nous a rapporté que Abd AL 'Azīz ibn Muḥammad Ad-Darāwardī lui a dit de la part de 'Imāra ibn Ghazuja qui le tenait de Ibn Chihāb qui le tenait de Khārija ibn Zayd ibn Thābit que son père Zayd ibn Thābit a dit :

« Lorsqu'il y eut beaucoup de Compagnons de l'Envoyé d'Allāh — sur lui les Grâces et la Paix — qui furent tués au Yémen, 'Umar ibn AL Khaṭṭāb vint trouver Abū Bakr [qui était alors le premier "Khalife" ou Lieutenant du Prophète] et lui dit :

— Les Compagnons de l'Envoyé d'Allāh ont été décimés au Yémen comme des papillons se consomment sur le brasier et je crains qu'il en soit de même ailleurs²⁵. Or ils sont "porteurs" du Coran [car ils le savent par cœur] et s'ils venaient tous à disparaître, le Coran se perdrait et s'oublierait. Ne pourrais-tu pas le réunir (jama'a) [en rassemblant les personnes qui le connaissent par cœur] et l'écrire [dans un recueil unique]²⁶.

— Feraï-je une chose que l'Envoyé d'Allāh n'a point faite ? » lui répondit Abū Bakr. Par la suite, Abū Bakr réexamina la question et revint sur son attitude. Il manda alors Zayd ibn Thābit [qui continue maintenant de nous rapporter ce qui se passa] :

« J'arrivai chez [le Calife] Abū Bakr. 'Umar était auprès de lui, dans l'attitude de quelqu'un qui se redresse pour tenir tête, et le calife me dit :

— Celui-là m'appelle à faire une chose que j'ai refusée. Toi, [Zayd], tu es le "scribe" de la Révélation, si tu es de son avis, je vous suivrai tous deux, sinon je m'abstiendrai ».

Abū Bakr me répéta alors ce que 'Umar venait de lui dire [sur les

risques que couraient les “récitateurs” du Coran]. J’eus un mouvement de recul devant cette proposition et je dis :

— Allons-nous faire ce que l’Envoyé d’Allâh n’a pas fait ! ‘Umar qui avait gardé le silence jusque-là dit alors :

— Et que pourrait-on vous reprocher si vous faites cela ? » Nous considérâmes alors la question, Abû Bakr et moi et en arrivâmes aux mêmes conclusions : « Rien, absolument rien ne pouvait nous être reproché si nous faisons cela ». Abû Bakr m’ordonna alors [de rassembler et d’écrire le Coran]. Je l’écrivis sur des morceaux de peaux, d’omoplates et des feuilles de palmiers. Lorsqu’Abû Bakr mourut et que nous fûmes sous le califat de ‘Umar, tout ce qui avait été écrit [dans le premier ensemble] fut réécrit sur un parchemin unique qui resta en possession de ‘Umar lui-même. Lorsqu’à son tour, ‘Umar eut disparu, ce recueil resta la propriété de [sa fille] Hafsa qui était épouse du Prophète — sur lui les Grâces et la Paix —

Par la suite, Hudhayfa ibn AL Yamân revint un jour d’une expédition aux confins de l’Arménie et, avant même de rentrer chez lui, il alla trouver le calife [c’était alors le troisième calife “Bien Guidé”, “‘Uthmân ibn ‘Affân] et lui dit :

— O Prince des Croyants, les gens se sont affrontés !

— Que s’est-il passé ? lui demanda ‘Uthmân.

— A cette expédition, participèrent des gens d’Irâq et de Syrie. Or, les Syriens récitent selon la “lecture” de Ubayy ibn Ka’b²⁷, que les gens d’Irâq ne sont point accoutumés à entendre et qu’ils déclarent donc erronée. De même, les Iraquiens récitent selon la “lecture” de Ibn Mas’ûd, que les gens de Syrie ne connaissent pas et qu’ils déclarent également erronée.

Zayd ibn Thâbit ajouta :

« [Le Calife] ‘Uthmân m’ordonna alors d’écrire un recueil [définitif] et me dit :

— Je vais t’adjoindre un homme intelligent et connaissant la langue [arabe] ; lorsque vous tomberez d’accord sur un point écrivez-le et lorsque vous divergerez venez me soumettre la difficulté ».

Et le Calife m’adjoignit Abbân ibn Sa’îd ibn Al’Aç.

Lorsque nous arrivâmes au verset suivant « Et le signe de son autorité sera que l’Arche (at_Tâbût) viendra vers vous » (Cor. 2,248) je disais “tâbûh” alors que Ibn AL’Aç disait “tâbût”²⁸. Nous soumîmes alors le problème à ‘Uthmân qui écrivit : “At_tâbût”.

Lorsque j’eus terminé, je fis une révision complète du texte et je vis qu’il y manquait le verset suivant « min al_mu’minîn rijâlun çadaqû ... wa mâ baddalû tabdîlan » (cf. Cor. 33,23). J’exposai alors la difficulté aux Muhâjirîn [les Compagnons mekkois qui émigrèrent avec le Prophète] et je ne trouvai trace de ce verset chez aucun d’entre eux ; puis je m’adressai aux Ançars [les Compagnons d’origine médinoise] et je ne vis personne qui le connut jusqu’au moment où je le trouvai enfin chez Khuzayma ibn Thâbit et alors je l’enregistrai. Je fis ensuite une seconde révision complète du texte et je m’aperçus qu’il y manquait les deux versets « la_qad jâ_a_kum rasûlun min anfuṣi_kum... » jusqu’à la fin de la sourate (9,128 et 129). Je

m'adressai encore aux Muhâjirîn et ne trouvai personne qui connut ces versets puis je me tournai à nouveau vers les Ançars sans plus de succès lorsque finalement je le découvris chez quelqu'un d'autre nommé également Khuzayma. Je fixai alors définitivement ces versets à la fin de la sourate AL Barâ'a (9) et si ces versets avaient été au nombre de trois, je les aurais placés sous la forme d'une sourate indépendante²⁹.

Je fis enfin une troisième révision et n'y trouvai plus rien de défectueux. 'Uthmân envoya alors un messenger à Ḥaḥṣa [fille de 'Umar et épouse du Prophète] pour qu'elle lui donnât le parchemin qu'elle possédait en lui promettant de le lui rendre. Elle lui remit donc ce recueil auquel fut confronté le texte établi par nous et nous ne remarquâmes aucune différence. Puis on rendit son parchemin à Ḥaḥṣa et 'Uthmân ordonna de rédiger plusieurs recueils (muḥṣaf) [en copiant sur ce texte de base].

Plus tard, lorsque Ḥaḥṣa mourut, on demanda le parchemin [à son frère] 'Abd Allâh ibn 'Umar qui le donna et le parchemin fut complètement lavé³⁰ ».

[Et Tabarî ajoute :]

Il y a encore d'autres akhbâr (propos de Compagnons ou de Suivants) sur cette question et ce livre s'allongerait considérablement si nous les citions tous³¹. Ces akhbâr montrent combien, l'Imâm des musulmans, le Prince des Croyants, 'Uthmân ibn 'Affân — qu'Allâh lui fasse Miséricorde — œuvra pour rassembler les musulmans, et pour éviter que certains d'entre eux ne trouvent des prétextes à apostasier et à retourner à l'impiété après avoir eu la foi. D'ailleurs de son temps déjà et en sa présence, il y eut des gens pour nier l'existence des sept “ḥarfs” bien que les Compagnons de l'Envoyé d'Allâh, aient entendu, de vive voix, le Prophète interdire de renier quoi que ce soit de ces “modes de formulation de la Révélation” et leur faire clairement savoir que le doute à ce sujet était impiété.

Lorsque 'Uthmân, devenu Calife, vit les difficultés surgir entre eux, et cela malgré la proximité de la présence vivante du Prophète et de la période où la Révélation descendait, il les amena à faire ce qui leur éviterait une terrible épreuve dans leur religion : il leur demanda de réciter ou de lire le Coran selon un seul “ḥarf”, et de se mettre d'accord sur un seul recueil et fit brûler tous les autres exemplaires auxquels ils se référaient encore en demandant à la Communauté de lui obéir et de lui faire confiance. La Communauté vit que cette initiative de 'Uthmân était conforme à la Rectitude et procédait d'une démarche bien guidée : aussi suivit-elle les instructions de son Imâm par obéissance à lui et par intérêt pour elle-même et pour toutes les générations futures qui participeront à la même Tradition. Il en fut effectivement ainsi au point que la connaissance des six autres “ḥarfs” s'effaça et que les données traditionnelles [précises] à leur sujet disparurent en sorte que personne n'a plus aujourd'hui le moyen de réciter selon ces “ḥarfs”. Toutefois, si les générations successives furent unanimes pour refuser de réciter selon ces modes, nul n'en nia l'authenticité ne fût-ce que partiellement.

Les musulmans n'ont donc plus d'autres possibilités de lire aujourd'hui le Coran

en dehors de ce “ḥarf” unique que leur Imâm attentionné et pertinent avait choisi pour eux (...) [et qui a été fixé dans le recueil établi sous sa direction par Zayd ibn Thâbit]³².

Intr. 2.4. Précisions supplémentaires

Intr. 2.4.1. Des sept parlers arabes qui correspondaient aux sept “ḥarfs”.

Quelqu'un nous demandera peut-être : quels sont ces sept idiomes arabes qui correspondent aux sept “ḥarfs” ?

Nous répondrons tout d'abord que le fait de savoir quels sont ces six “ḥarfs” qui ne sont plus utilisés actuellement, n'a aucune espèce d'utilité puisque de toute façon nous ne pourrions pas les utiliser en fait pour les raisons dites précédemment³³.

Toutefois, on dit que cinq “ḥarfs” correspondent aux parlers des clans [de la tribu des] Hawâzin et que les deux autres correspondent aux parlers des Quraych et des Khuẓâ'a³⁴.

Intr. 2.4.2. Quelques explications complémentaires sur deux hadîths déjà mentionnés.

Dans le hadîth « le Coran a été descendu selon sept “ḥarfs” qui sont tous “remède suffisant” (châfin kâfin) », quelle est la signification de ces deux derniers termes “remède suffisant” ?

Allâh — que Sa louange soit magnifiée — a décrit le Coran en disant : « O gens ! Voilà que vous sont parvenus une Exhortation de la part de votre Seigneur, un remède (chifâ') pour [les maux cachés dans] les poitrines, une Guidance et une Miséricorde pour les Croyants » (Cor. 10, 57).

Allâh a fait de ce Coran un remède pour les Croyants car, ils y puisent les exhortations et les conseils, pour guérir les « maladies » qui surviennent dans leur for intérieur sous la forme d'incitations et de suggestions sataniques et ce remède spirituel est suffisant car le “verbe clair et évident” de ses versets les dispense de toute autre forme de « Guidance ».

De plus le fait que chacun des sept “modes de formulation” soit “remède suffisant” indique clairement que chacun d'entre eux est le Coran lui-même. Allâh a donc privilégié cette communauté d'une faveur et d'un honneur particulier qu'il n'avait jamais accordés auparavant car tous les Livres descendus antérieurement sur un Prophète — et qu'Allâh dispense Ses Grâces à tous Ses Prophètes — ne l'ont été que selon une langue unique en sorte qu'en dehors de la formulation initiale selon cette langue, il ne pouvait y avoir que traduction (tarjuma) et commentaire (tafsîr) et non “récitation traditionnelle” (tilâwa) qui fût identique à la formulation selon laquelle Allâh révéla le dit Livre.

Par contre, le Coran ayant été descendu selon sept idiomes arabes, il était possible de le réciter dans l'un de ces idiomes, sans qu'il y ait de traduction à faire et en ayant l'avantage de pouvoir le réciter comme il fut formulé initialement.

A propos du hadîth « le Coran a été descendu selon sept “ḥarfs” à partir de sept Portes du Paradis » nous avons déjà dit qu'à chacune des Portes correspond

un aspect fondamental du Coran. Si l'on considère les autres Livres révélés, on remarque par exemple que les Psaumes de David sont des "invocations et des exhortations" et que l'Évangile de 'Issâ (Jésus) est principalement « glorification, louange, et incitation au pardon et à la charité » et qu'il n'y a pas d'autres obligations légales ni de statuts qui y sont mentionnés ; on peut dire que ces Livres révélés ont été descendus selon un ou quelques-uns des thèmes fondamentaux qui se retrouvent tous simultanément dans le Coran.

De même que les sept idiomes de la Révélation ont offert aux Arabes, non pas une mais bien sept possibilités d'accès à la compréhension de la Parole divine, les sept aspects fondamentaux de la Révélation offraient à la Communauté tout entière autant de voies pour satisfaire le Seigneur et accéder au Paradis.

Il faut donc comprendre que devant chaque porte du Paradis, l'aspect correspondant du Coran a été récité selon sept "ḥarfs", et que les Croyants étaient appelés à entrer au Paradis par l'une de ces Portes en mettant en œuvre plus spécialement l'aspect correspondant [sans négliger les six autres aspects] : faire ce qu'Allâh a ordonné, est une Porte du Paradis, s'abstenir de ce qu'Il a interdit en est une seconde, considérer comme licite ce qu'Il a institué licite et comme illicite ce qu'Il a déclaré illicite sont les troisième et quatrième Portes, avoir la Foi en ce qu'Il a formulé explicitement est la cinquième Porte, s'en remettre à Lui pour les passages de Son Livre dont l'interprétation peut comporter des ambiguïtés et dont Il a voilé la science à Ses créatures et affirmer que tout cela procède d'auprès de Lui³⁵, c'est la sixième Porte. Pénétrer la signification des récits et des paraboles, et s'imprégner des exhortations constituent la septième Porte (...).

NOTES DE LA DEUXIÈME PARTIE DE L'INTRODUCTION

1. « Craignez Allâh et croyez en Son Envoyé, Il vous donnera une "double récompense" (kiflayn) provenant de Sa Miséricorde » (Cor. 57,28).

2. Ibn Abbâs est né quelques années avant l'Hégire (trois ou cinq ans selon deux avis différents) et il avait dix-sept ans à la mort du Prophète. Il passa toute sa jeunesse à recueillir ses propos, et celui-ci le vit si assidu et si bien qualifié qu'il adressa des prières à Allâh en sa faveur : et, de fait, Ibn Abbâs fut considéré par toutes les générations de musulmans comme le "père" du tafsîr et l'interprète (tarjumân) par excellence du Coran.

3. « La prière [effectuée debout] de nuit... » (Cor. 73,6) "nâchi'at" est le participe actif féminin du verbe "nacha'a". (Rappelons qu'en arabe un verbe est désigné par la troisième personne du singulier de l'accompli).

4. « En vérité, Nous avons donné de Notre part une faveur à Dâwûd ; ô montagnes, glorifiez (awwibî) avec lui... » (Cor. 34,10).

5. Par cette phrase intercalaire, Tabarî rappelle que toutes les citations qu'il produit ont été directement entendues par lui-même de la bouche de la première personne qu'il nomme dans l'isnâd, ou "chaîne de transmetteurs". La dernière personne nommée est l'autorité à laquelle il se réfère et qui est soit le Prophète lui-même, soit l'un de ses Compagnons, ou, plus rarement l'un des Suivants, versé dans les sciences du Coran. Il n'est donc pas permis de douter de la citation ni sous le rapport de son authenticité ni sous celui de la vérité de son contenu.

6. "Qui fuit devant un lion" (Cor. 74,51). Remarquons que le mot "qaswara" est régu-

lièrement rattaché par les lexicographes arabes à la racine arabe "qasara" qui exprime l'idée de contrainte et de violence.

7. Cor. 41,44. Tabarî rapportera deux lectures différentes de ce passage.

8. Pour mieux comprendre ce que Tabarî veut dire on peut songer, par exemple, au cas des mots de la langue française d'origine étrangère (tarif, amiral, soufre, algèbre, pour ne citer que des mots d'origine arabe) et qui sont devenus français à un certain moment pour une raison ou une autre, parfois du seul fait qu'un auteur éminent les ait utilisés. Une fois acceptés, nul ne peut plus contester qu'ils font bien partie de la langue française et le problème de leur origine devient finalement secondaire. Dans le cas de mots coraniques il y a toutefois deux différences fondamentales : la première, est qu'ils sont employés par une Révélation divine et que leur sens est institué dans la langue par leur "emploi sacré" lui-même. La seconde différence tient à la nature de la langue arabe : à partir du moment où un mot utilisé régulièrement dans une langue étrangère est utilisé en arabe classique il est presque toujours rattaché à un radical dont il pourra être considéré comme dérivé phonétiquement et parfois sémantiquement. Ce terme, apparemment nouveau sera considéré alors comme l'une des multiples possibilités de dérivation que présente effectivement le radical auquel il aura été rattaché, fût-ce tardivement.

9. Le mot "ḥarf" a plusieurs significations qu'il faut soigneusement distinguer selon le contexte : dans certains cas, il signifie "aspect" ou "thème", dans d'autres cas "mode de formulation", langue, idiome (voir plus loin note 20). La notion fondamentale exprimée par ce mot et que l'on retrouvera dans les cas particuliers est celui de "modalité d'une chose".

10. Il faut avoir bien soin de ne pas confondre ces sept "ḥarfs" avec les sept lectures coraniques traditionnelles dont la nature et la transmission sont parfaitement connues. Il s'agit d'autre chose, qui est en rapport avec le caractère de totalité et de synthèse de la Révélation coranique d'une part et son caractère de "bayân" "verbe éloquent", d'autre part, ce qui se traduit à l'origine par une pluralité de formulations initiales équivalentes de la Révélation, providentiellement adoptées à la diversité des idiomes principaux en usage dans le Hijâz (la région de la Mekke et de Médine). Cette adéquation prodigieuse de la langue de la Révélation aux nuances idiomatiques de la langue arabe augmenta, au début de l'Islâm, dans une proportion qu'il est difficile d'estimer aujourd'hui, la densité significative et la portée du Coran auprès des tribus arabes dont l'essentiel de la culture reposait sur les "arts du discours".

11. Tabarî donnera un commentaire de tous ces hadîths mais il n'est malheureusement pas possible d'en donner une traduction exhaustive.

12. Il s'agit des divergences partisans sur des points fondamentaux de la tradition et non des différences d'interprétation bien que ces deux notions soient souvent rendues par le même terme arabe (ikhtilâf). Le Prophète a dit lui-même que « la différence dans ma Communauté est miséricorde ».

13. Kûfa fut avec Baçra l'un des premiers grands centres d'Iraq du rayonnement intellectuel musulman.

14. D'après ce qui est rapporté ici par Tabarî, un "ḥarf" est un mode complet de formulation du Coran. Chaque "ḥarf" est le Coran complet, en sorte qu'il se suffit à lui-même, d'où le peu d'intérêt à en connaître un autre et la gravité à délaissier celui que l'on connaît déjà.

15. Jâhiliyya : dans l'histoire des Arabes et de l'Islâm ce terme désigne la période historique antérieure à l'Hégire.

16. Allusion au Coran (10,57) : « ...Voilà que vous sont parvenues une exhortation de la part de votre Seigneur, une Guérison pour [les maux cachés dans] les poitrines, un Guide et une Miséricorde pour les Croyants ».

17. Pour bien comprendre ce passage il faut se souvenir que les mots arabes peuvent avoir, surtout en langue classique, de multiples significations, liées entre elles par une ou plusieurs notions fondamentales exprimées par la racine et parfois très difficiles à percevoir. Les non arabes ont toujours eu beaucoup de difficultés à s'habituer à cette "plasticité" propre à l'arabe

et c'est pourquoi Tabarî donne ces longues explications linguistiques. A titre indicatif signalons que l'on peut relever les significations suivantes du mot "ḥarf" dans le dictionnaire de Kasimirski : 1) le lieu où l'eau a coulé ; 2) le bord, la marge ; 3) extrémité, pointe ou le tranchant d'une lame ; 4) un homme de petite taille ; 5) une énorme chamelle maigre ; 6) manière, façon « parmi les hommes il y en a qui adorent Dieu d'une "certaine façon" ("alā ḥarf) ; 7) une manière de s'exprimer ; 8) une lettre ; 9) un mot ; 10) une particule. — Chacune de ces significations correspond à un contexte précis.

18. C'est-à-dire que les passages des "sept ḥarfs" correspondant aux sept aspects ou thèmes fondamentaux de la Révélation sont récités devant les Portes correspondantes du Paradis.

19. Le Coran a été révélé en deux étapes : il fut d'abord descendu en mode synthétique la Nuit du Destin (Laylatu l-Qadr) de la Table Gardée où son Prototype est éternellement conservé, jusqu'au Ciel de ce bas-monde ; puis il fut récité au Prophète par l'Ange Gabriel en mode analytique, verset par verset, au gré des circonstances providentiellement disposées en conséquence (voir com. 2,185).

20. Ce hadith ne contredit pas celui qui a déjà été mentionné à propos de cette question. Le fait que l'Ange Mik'îl (l'Ange Michel) demande à l'Ange Gabriel un surcroît en faveur du Prophète n'empêche pas que celui-ci demande lui-même un allègement pour sa Communauté. D'une façon générale la science de la concordance des hadith est très délicate. Par exemple, plusieurs hadiths différents portant sur une même chose peuvent correspondre à différents points de vue sous lesquels cette chose est envisagée, le Prophète ayant adopté ces points de vue différents en fonction des divers contextes dans lesquels il fut amené à en parler.

21. Allusion au Coran 2,85 : « ... Allez vous croire en une partie du Livre et être impie à l'égard d'une autre?... ».

22. Voir le verset concernant l'expiation en cas de violation de serment : sourate 5, La Table, verset 89.

23. Il s'agit ici, principalement, de la conservation du Coran par transmission orale ininterrompue. Dans les pays musulmans, l'enseignement du Coran se fait encore oralement et le texte écrit n'est très souvent qu'un "aide-mémoire".

24. Rappelons encore une fois, qu'il ne s'agit pas des sept lectures actuellement connues qui ne sont que des variantes du seul "ḥarf" conservé. Ces sept lectures sont encore transmises aujourd'hui par enseignement oral, elles sont toutes également valables pour la prière, et se fondent sur le texte de la recension uthmanienne.

25. Il s'agit de la guerre contre le faux-prophète Musaylima au cours de laquelle soixante-dix lecteurs du Coran périrent.

26. D'après les données traditionnelles rapportées par Suyûṭî, dans l'"Itqân", le texte révélé du Coran (et non le Coran lui-même qui n'a jamais cessé d'être ce qu'il est au Ciel) avait déjà été réuni une première fois du vivant du Prophète, oralement et par écrit ; oralement « dans les poitrines » de ceux qui le connaissaient par cœur et par écrit, sur des supports divers sauf que, avant Abû Bakr, ces écrits épars n'avaient pas encore été eux-mêmes réunis et agencés selon l'ordre indiqué par la tradition orale. Il faut d'ailleurs préciser que du vivant du Prophète le Coran était écrit par des scribes dont Zayd ibn Thâbit lui-même, verset par verset au fur et à mesure de leur "descente". Le Prophète indiquait alors à quel endroit il fallait les placer et cette indication était retenue oralement en même temps que l'ensemble du passage était récité. Sous le rapport de la transmission orale, le rassemblement des versets se fit donc immédiatement pour ceux qui étaient les "dépositaires oraux" mais il dut être refait plus tard du point de vue de l'écriture puisque les versets étaient disséminés sur des supports divers. Ce fut là le second "rassemblement" écrit, complet, du Coran établi sur l'ordre d'Abû Bakr, mais le premier selon l'ordre des versets dans les sourates. Il y eut ensuite sur l'ordre de Uthman un troisième "rassemblement" écrit où il a fallu ordonner l'ensemble des textes des sourates en fonction des données de la transmission orale remontant également au Prophète.

27. Ici le terme de "lecture" doit être compris dans le sens de "ḥarf", mode de formulation.

28. Les mots "tâbût" et "tâbuh" sont issus d'une même racine qui exprime une idée de retour (retour de grâces, repentir...).

29. Les sourates ont au minimum trois versets.

30. Il est plus que probable que dans ce recueil l'agencement de certains versets dans les sourates et de la plupart des sourates dans l'ensemble n'avait pas été observé selon les données traditionnelles orales et de plus il pouvait y avoir des différences avec le texte adopté par Zayd dans les quelques cas où celui-ci avait le choix entre plusieurs possibilités pour la place d'un verset. Or ces différences n'importaient pas pour quelqu'un qui connaissait déjà le texte puisqu'il établissait lui-même l'ordre des passages, le texte écrit restant un aide-mémoire. Il n'en aurait plus été de même pour ceux qui ne possédaient pas cette science ; et cela peut expliquer les précautions prises à ce moment-là.

31. Encore une fois nous avertissons le lecteur que les données traditionnelles fournies par Tabarî lui-même sur cette question sont nettement plus complexes et plus diversifiées que ce que nous avons pu retenir ici.

32. C'est le texte fixé dans ce recueil, établi en sept exemplaires, qui est appelé le texte de la recension uthmanienne et qui a parfois été nommé, très improprement "Vulgate", bien qu'il ne s'agissait pas de traduction en langue vulgaire du texte sacré. Les sept lectures (qirâ'a) actuellement connues sont fondées, dans l'ensemble, sur le texte de cette recension bien que les données orales authentiques concernant ces "lectures" soient toujours l'autorité de référence dans ce domaine. (Il existe en réalité trois séries de variantes de lecture : sept, dix (7 + 3), ou quatorze 7 + 3 + 4) mais il n'est pas possible d'aborder ici la question des conditions et du degré de validité de chacune de ces "lectures".

33. L'attitude de Tabarî témoigne ici de l'orientation de la science et de la connaissance en Islâm : ce n'est pas le fait de savoir une chose en soit qui importe le plus mais l'utilité spirituelle de cette connaissance.

34. Quelle que fût la nature exacte des six "harfs" actuellement oubliés, la formulation de la Révélation coranique, du vivant du Prophète, au temps où tous les "harfs" étaient actualisés par lui, dut être un des prodiges du Verbe divin et elle est, en effet, considérée comme un aspect de l'i'jâz du Coran c'est-à-dire de son « caractère inimitable ».

35. Ce passage fait allusion au verset 7 de la sourate 3 où il est fait mention des "versets explicites" et des "versets complexes". Tabarî interprète les sept Portes du Paradis d'un point de vue où la vie spirituelle est étroitement liée à la méditation, la compréhension et la mise en œuvre du Coran mais elle n'est nullement exclusive d'autres interprétations également possibles.

3^e PARTIE

Des aspects fondamentaux du commentaire Les premiers commentateurs du Coran

Intr. 3.1. *Des quatre aspects du commentaire.*

Allâh — que Son Invocation soit magnifiée a dit à Son Prophète : « Nous avons fait descendre l'Invocation [le Coran] vers toi pour que tu expliques clairement aux gens ce qui a été descendu vers eux ; peut-être réfléchiront-ils » (Cor. 16,44)

« Nous n'avons descendu le Livre sur toi que pour que tu leur expliques clairement ce en quoi ils se sont contredits et [afin que ce Livre soit] Guidance et Miséricorde pour un peuple croyant » (Cor. 16,64).

« [O Muḥammad !] C'est Lui [Allāh] qui a fait descendre sur toi le Livre qui contient des versets "fixés" [aux commentaires évidents] constituant l'essentiel du Livre et d'autres qui sont "équivoques" [susceptibles d'interprétations ambiguës] ; quant à ceux qui ont une déviation dans le cœur, ils suivent ce qui en est "équivoque" par recherche de la subversion et par recherche de son "interprétation" (ta'wīl).

Or n'en connaît son "interprétation" qu'Allāh ; et ceux qui sont fermes en Science disent : "Nous y croyons ! Tout vient de chez notre Seigneur !" . [Mais] ne se remémorent que les hommes doués d'intelligence [intuitive] » (Cor. 3,7).

Intr. 3.1.1. *Le commentaire fondé sur les explications du Prophète.*

Le Coran contient des passages dont on ne peut saisir la signification que grâce aux explications de l'Envoyé d'Allāh : ce sont les passages où sont formulés les différents ordres divins, l'obligatoire, le recommandé et l'orientation spirituelle, ainsi que les divers interdits, les droits [d'Allāh et des créatures], les limites [à ne pas transgresser], la portée des obligations, les normes à respecter dans les relations humaines et tant d'autres statuts dont seul l'Envoyé peut nous expliquer la nature et la signification. Il n'est pas permis de parler de ces passages sans fonder ce que l'on en dit sur les explications et les éclaircissements que le Prophète lui-même a donnés sur ces questions¹.

Intr. 3.1.2. *Les passages coraniques dont Allāh seul connaît le commentaire.*

Le Coran contient également des passages dont seul Allāh, l'Unique, possède la science : ce sont les passages qui concernent les époques à venir, les temps ultimes, l'Heure Dernière, le moment où l'on "soufflera dans le Cor" de la Fin des temps et où 'Issâ (Jésus) redescendra (du Ciel). Le Prophète lui-même ne pouvait pas dire à quel moment aura lieu tel ou tel événement de cet ordre car Allāh seul en a la science comme Il le lui a dit dans ce verset : « Ils t'interrogent au sujet de l'Heure (dernière), quand surviendra-t-elle ? Dis : La science de l'Heure est auprès de mon Seigneur. Lui seul, la manifestera en son temps !... » (Cor. 7,187). La seule chose que le Prophète pouvait indiquer à ceux qui l'interrogeaient à ce sujet, c'était certaines des conditions dans lesquelles se produiront ces événements.

Intr. 3.1.3. *Les passages coraniques compréhensibles pour quiconque connaît la langue arabe.*

Le Coran contient également une partie compréhensible pour quiconque est versé dans la science de la langue arabe. Par exemple dans le verset « Lorsqu'il leur est dit de ne pas corrompre (lâ tufsidû) la Terre ils répondent : "Nous ne sommes que des conciliateurs ! (muḥliḥûn)" » (Cor. 2,11).

Les notions d'"ifsâd" (de corruption) et d'"iḥlâḥ" (réforme, amélioration) sont

claires pour quiconque connaît la langue arabe même s'il ignore par ailleurs à quoi Allâh veut les appliquer et il en est encore de même pour les autres notions premières attachées aux mots utilisés dans le Coran à moins que le Coran ou le Prophète n'aient utilisé un mot ou une expression dans un sens différent de son sens commun en arabe² auquel cas il n'est pas permis de ne pas tenir compte de cette acceptation particulière...

...Ibn Abbâs a dit à ce sujet :

« Le commentaire du Coran (at_tafsîr) a quatre aspects : l'aspect connu par ceux qui ont la science de la langue arabe ; l'aspect qu'il n'est permis à personne d'ignorer ; l'aspect connu des seuls Savants³ et l'aspect que nul ne connaît hormis Allâh ».

Le Prophète lui-même — sur lui les Grâces et la Paix d'Allâh — a dit⁴ :

« Le Coran est descendu selon quatre aspects : le licite et l'illicite qu'il n'est permis à personne d'ignorer ; ce qui peut être expliqué par les Arabes ; ce qui peut l'être par des Savants et enfin les versets complexes (aux interprétations analogiques) que nul ne connaît hormis Allâh et, celui qui, en dehors de Lui, prétendrait en posséder la science serait un menteur ».

Intr. 3.2. Caractère blâmable du commentaire selon le point de vue individuel.

Le Prophète a d'ailleurs mis en garde contre des interprétations du Coran en fonction du point de vue individuel (ra'y)⁵.

...Ibn Abbâs rapporte que le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — a dit :

« Celui qui parle du Coran en fonction de son point de vue (individuel) qu'il se prépare un siège dans le Feu ».

...Abû Bakr Aç_Çiddîq — qu'Allâh soit satisfait de lui — a dit : « Quelle terre me portera et quel ciel m'abritera si, à propos du Coran, je dis des choses que j'ignore ? ».

Ces données traditionnelles confirment ce que nous disions à savoir qu'il n'est permis à personne d'interpréter selon son propre point de vue (individuel) les versets coraniques dont l'interprétation (véritable) ne peut être connue que grâce aux explications du Prophète lui-même. Celui qui donnerait de telles interprétations serait dans l'erreur quand bien même ce qu'il dirait serait juste en soi, car dans ce cas la justesse de son interprétation serait le résultat accidentel de la conjecture et de la supposition au lieu d'être fondée sur une certitude et une science véritable⁶. Dans ce cas, il parlerait de la "Religion" d'Allâh⁷ (Dîn Allâh) par conjecture et dirait à propos d'Allâh des choses qu'en réalité il ne connaît pas, ce qu'Allâh a interdit à Ses serviteurs : (O Muḥammad) « Dis : Mon Seigneur n'a interdit que les turpitudes, ce qui en apparaît et ce qui en est caché, le crime, la violence injuste, le fait d'associer à Allâh ce qu'Allâh n'a accompagné d'aucune autorité et [enfin] de dire au sujet d'Allâh ce que l'on ne connaît pas » (Cor. 7,33).

...Ibn Mas'ûd a dit : « Lorsque l'un d'entre nous avait appris une dizaine de versets il n'allait pas plus loin tant qu'il n'en connaissait pas les significations et ne les avait pas mises en œuvre ».

... et Abû Abd Ar_Rahmân a dit : « Ceux qui nous ont enseigné la récitation du Coran nous disaient qu'ils demandaient au Prophète de le leur réciter et chaque fois qu'ils avaient appris une dizaine de versets ils mettaient d'abord en pratique les enseignements qui s'y trouvent avant de continuer d'apprendre. Ainsi, disaient-ils, nous apprenions à la fois le Coran et sa mise en œuvre ».

... Ibn Mas'ûd a dit : « Par Celui qui est l'Unique Divinité, aucun verset du Livre d'Allâh n'a été descendu sans que je sache à quel sujet et où il a été descendu. Et si je savais qu'en un lieu éloigné, il y a quelqu'un de plus savant que moi au sujet du Livre d'Allâh, je me rendrais sans faute chez lui même s'il fallait chevaucher longtemps ».

... Chaqîq ibn Salma a dit : « Lors du Pèlerinage..., Ibn Abbâs récitait la sourate de « la Lumière » devant les pèlerins puis il en faisait le commentaire ».

... et il a dit encore : « Ibn Abbâs récita un jour la sourate de « la Génisse » puis la commenta de telle façon que quelqu'un parmi l'assistance dit : si un prince chrétien avait entendu ce commentaire il serait entré en Islâm ».

... Sa'îd ibn Jubayr a dit : « Celui qui récite le Coran et n'en fait aucun commentaire est comme un aveugle ou un bédouin ! ».

Allâh, Puissant et Majestueux, Lui-même, a incité Ses serviteurs à pénétrer la signification des versets coraniques lorsqu'Il a dit à Son Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — : « [Voici] un Livre béni que Nous avons fait descendre vers toi pour que les gens méditent les versets et que ceux qui sont doués d'intelligence en tirent une édification » (Cor. 38, 29).

« Nous proposons dans ce Coran toutes sortes de paraboles aux hommes peut-être en tireront-ils une édification » (Cor. 39,27).

Or si les serviteurs doivent méditer les versets et en tirer une édification cela implique qu'ils doivent les comprendre. Or, pour les comprendre il faut connaître les commentaires ainsi que la langue dans laquelle le Coran a été formulé ; ces versets impliquent une incitation, sinon un ordre, à étudier le "ta'wîl" d'une part et la langue arabe d'autre part, car Allâh ne peut pas ordonner à Son serviteur de méditer ou de mettre en pratique un ordre qu'il n'aurait pas compris.

On voit par là combien est erronée l'opinion de ceux qui prétendent que la connaissance des commentaires serait superflue et cela d'autant plus qu'une partie du Coran ne peut être comprise que grâce aux commentaires que le Prophète a lui-même donnés à ses Compagnons d'après la science qui lui venait "d'après" d'Allâh par l'intermédiaire de l'Ange Gabriel (...). Il y a ainsi dans les versets coraniques des sagesses que nul ne pourrait connaître sans ces explications et que le Prophète lui-même n'aurait pu connaître sans l'enseignement divin qu'il reçut.

Quant aux versets coraniques dont Allâh s'est "réservé" la science, aucun Ange et aucun Envoyé n'en connaît l'interprétation qui reste l'apanage divin : ainsi, par exemple, au sujet des versets concernant l'Heure dernière, Allâh seul sait quand elle surviendra.

Intr. 3.3. Les premiers commentateurs du Coran.

Parmi les premiers commentateurs du Coran, celui dont la science est contestée fut Ibn Abbâs :

... Abd Allâh ibn Mas'ûd a dit : « Le meilleur interprète du Coran fut Ibn Abbâs ».

... Mujâhid a dit : « J'ai récité trois fois le Coran, du début à la fin, devant Ibn Abbâs en m'arrêtant à chaque verset pour lui demander des explications ».

C'est pourquoi Sufiân Ath-Thawri a dit au sujet de Mujâhid :

« Si une explication te parvient de la part de Mujâhid elle te suffira ».

... Abd al Malik ibn Maysara a dit : « Ad-Dahhâk n'a jamais rencontré Ibn Abbâs mais il a rencontré Sa'id ibn Jubayr [qui avait connu Ibn Abbâs] à Ray et c'est de lui qu'il "a pris" la science du tafsîr ».

... Abû Kurayb nous a rapporté : ... « Ach-Cha'bi passa un jour devant Abû Çâlih Bâdhân qu'il saisit à l'oreille et secoua en lui disant : tu expliques le Coran alors que tu ne le récites même pas ! ».

Le même Ach-Cha'bi passa un jour auprès d'As-Suddî [l'un des commentateurs les plus contestés] qui était en train de commenter certains passages coraniques et lui dit : « Il vaudrait mieux pour toi jouer du tambour à la porte de ta maison que de tenir de tels propos ! ».

En fonction de ce qui a été dit plus haut sur les trois aspects du tafsîr, l'aspect connu d'Allâh seul, l'aspect connu du Prophète et transmis à la Communauté et enfin l'aspect connu de quiconque est versé dans la science de la langue arabe, le commentateur le plus pertinent et le plus vrai est nécessairement celui qui se fonde à la fois sur la science des explications données par le Prophète (avec la connaissance du degré d'authenticité des hadîths transmis) et sur la connaissance de la langue arabe.

NOTES DE LA TROISIÈME PARTIE

1. Certains émettent l'objection suivante : les "hadîths" prophétiques ne seraient pas sûrs au point que l'on puisse se fonder sur eux. Cette objection est irrecevable pour la simple raison suivante : les "hadîths" du Prophète ont été scrupuleusement répertoriés selon leur authenticité. La science du Hadîth permet de reconnaître parmi les propos prophétiques ceux qui sont sûrs et ceux qui ne le sont pas, ceux qui sont authentiques quant à l'esprit et quant à la forme et ceux qui ne le sont que sous un seul rapport, ceux dont les transmetteurs sont tous connus et ceux dont l'isnâd comporte des lacunes, etc.

2. D'une façon générale, on peut dire que la Révélation et la Sunna du Prophète ont donné ou rendu à la langue arabe, une dimension conceptuelle (principalement dans les domaines : métaphysique, théologique, juridique dévotionnel et moral) qui était presque totalement ignorée ou perdue de vue dans la Jâhiliyya.

3. Les "Savants" sont certainement, ici, ceux qui possèdent la "science du Hadîth". L'Envoyé d'Allâh a dit : « Les Savants [ayant une connaissance véritable de la science traditionnelle musulmane] sont les Héritiers des Prophètes. C'est pourquoi l'aspect connu des Savants correspond à l'aspect connu du Prophète lui-même et que celui-ci a transmis à ses Compagnons.

4. Le hadîth suivant est rapporté par Ibn Abbâs. Tabarî le cite en faisant des réserves, non quant à son contenu mais quant à son isnâd.

5. Le mot “ra’y” signifie le “point de vue”. Employé péjorativement il s’agit du point de vue individuel fondé uniquement sur l’opinion de celui qui l’émet sans aucune base traditionnelle.

Le mot “ra’y” est également utilisé pour désigner ce que l’on pourrait appeler le “point de vue rationnel” étant entendu que la “raison” dans ce cas n’est pas abandonnée à elle-même mais qu’elle est éclairée par la foi et conçue comme une fonction de l’intelligence en rapport avec certains domaines de la connaissance traditionnelle.

6. On peut déduire de ce passage que celui qui aurait effectivement, par la grâce d’Allâh, cette certitude et à qui Allâh aurait dévoilé quelque chose de la science véritable relative à ces versets, celui-là ne parlerait ni selon son point de vue individuel ni selon le point de vue rationnel, mais selon la vérité même que l’intuition qui lui est accordée lui aurait permis d’atteindre. C’est le cas des Saints et des Maîtres de la Réalisation qui sont les “Savants héritiers des Prophètes” dans le domaine de l’Ihsân (la Perfection, incluant et achevant l’Islâm dans toute son intégralité) comme les Docteurs de la Loi sont les “Savants héritiers des Prophètes” dans le domaine de l’Islam en tant que soumission (islâm) à la Loi.

7. Le terme “dîn”, traduit ici par “Religion” désigne tout l’Islâm en tant que “soumission” à Dieu, intérieurement ou extérieurement, dans ce monde ou dans l’Autre, dans les rapports à l’égard de Dieu ou de Ses créatures.

4^e PARTIE

Les quatre noms du Coran **Noms donnés aux quatre parties du Coran** **Explication des mots “sûra” (d’où sourate)** **et “âya” (verset)** **Commentaire de la formule de protection (isti’âdha)**

Avec cette quatrième et dernière partie de l’Introduction s’achève les commentaires généraux de Tabarî.

Intr. 4.1. *Des quatre noms du Coran* Abû Ja’far At-Tabarî a dit :

Allah, que Son Invocation soit exaltée a donné quatre noms à la Révélation qu’Il fit descendre sur Son Prophète Muḥammad — sur lui les Grâces et la Paix — :

Al-Qur’ân (d’où Coran) mentionné dans le verset suivant : — « ... Nous t’avons révélé [à toi Muḥammad] ce Qur’ân... » (Cor. 12,3).

Al-Furqân (la Discrimination) mentionné dans le verset « Béni soit Celui qui fit descendre le Furqân sur son Serviteur » (Cor. 25,1).

Al-Kitâb (le Livre) : « Louange à Celui qui fit descendre le Livre (al-Kitâb) sur Son Serviteur... » (Cor. 18,1).

Adh-Dhikr (l’Invocation) mentionné dans le verset : « C’est Nous qui avons

[progressivement] fait descendre l'Invocation (adh_Dhikr) et c'est Nous qui en sommes les Préservateurs » [Cor. 15,9]¹

Chacun de ces quatre noms a une signification et un "aspect" propre.

Intr. 4.1.1. Signification du nom "Qur'ân"

[Avis de Ibn Abbâs] Les commentateurs divergent quant à son étymologie. Il est toutefois nécessaire de fonder celle-ci d'une part sur l'avis de Ibn Abbâs qui donne à ce mot le sens de "psalmodie" (tilâwa) et de "récitation" (qirâ'a) et d'autre part sur le fait (linguistique) que ce mot est un nom d'action (maçdâr) du verbe "qara'a" pris dans le sens de "réciter"² de même que les mots ghufrân ou furqân sont des noms d'action des verbes "ghafara" et "faraqa". En effet, [au sujet du verset « Lorsque Nous [Allâh] le récitons, suis son "qur'ân" »³] Ibn Abbâs a dit :

« Lorsque Nous le récitons, c'est-à-dire, lorsque Nous le rendons évident, "suis son qur'ân", c'est-à-dire mets-le en œuvre »⁴.

Ibn Abbâs veut dire : « Lorsque Nous l'avons rendu évident par la récitation mets en œuvre ce que Nous t'avons ainsi rendu évident par cette récitation ».

Abû Ja'far at-Tabarî ajoute : ce khabar de Ibn Abbâs est authentique : pour lui le sens du mot "qur'ân" est bien celui de récitation selon la dérivation que nous avons dite.

[Avis de Qatâda] Mais si nous nous fondons sur l'avis de Qatâda il faudra considérer que ce mot est un maçdar du verbe "qara'a" mais pris, cette fois-ci, dans le sens de réunir, joindre une partie à une autre (...)

En commentant le verset « En vérité, il Nous appartient de le réunir (ce Livre) et de faire son "qur'ân" ». Qatâda dit que ce verset signifie : « ... Il Nous appartient de le préserver⁵ et de le composer » et dans le verset suivant : « Lorsque Nous le "composons", suis son "qur'ân" ». Suivre son "qur'ân" signifie suivre [sa composition] c'est-à-dire suivre ce qui y est déclaré licite et s'écarter de ce qui y est déclaré illicite [après que les versets sur ces questions eussent été "réunis"]⁶.

[Conclusion de Tabarî] Abû Ja'far At-Tabarî a dit : chacun de ces deux avis, celui d'Ibn Abbâs et celui de Qatâda, ont un aspect exact du point de vue de la langue arabe sauf que l'avis de Ibn Abbâs est meilleur. Car Allâh a ordonné à Son Prophète maintes fois et dans de nombreux versets, de suivre ce qui lui était révélé sans jamais lui laisser entendre qu'il pouvait en laisser une partie jusqu'au moment où le passage dans lequel le verset devait être placé serait entièrement révélé.

[Réponse à une objection] : Si quelqu'un nous demande : pourquoi le mot qur'ân a le sens de "qirâ'a" "récitation" (c'est-à-dire "acte de réciter") alors qu'en réalité il est récité (c'est lui qui est l'objet de la récitation) nous répondrons ceci : la chose récitée ou lue est appelée par le nom de l'acte de réciter ou lire, comme par ailleurs il arrive en arabe de donner à la chose écrite, (le maktûb) le nom donné à l'acte d'écrire (kitâb).

Intr. 4.1.2. Significations du nom Furqân.

'Ikrima... dit que le "Furqân" c'est le Salut (an_najâ).

Ibn Abbâs... dit que le "Furqân" c'est l'"issue" (makhrajj)7.

A propos de l'expression coranique "Jour du Furqân"⁸, Mujâhid dit que c'est le Jour où Allâh "sépare" (farraqa) le Vrai du faux.

Bien que ces commentaires soient formulés avec des mots différents ils sont proches quant à leur sens : en effet, "l'issue", ou la "sortie" d'une situation est le "salut" par rapport à celle-ci. Or lorsque quelqu'un sort d'une difficulté périlleuse [où il eut à affronter des hommes injustes] c'est qu'il l'emporte sur eux et donc il met une distance entre lui et eux. [C'est-à-dire qu'il se "sépare" d'eux] (...)

Pour nous la racine de Furqân est "al_farq", la séparation entre deux choses et leur distinction. Le Coran a été nommé "Furqân" car il opère la discrimination entre le vrai et le faux par les arguments qu'il avance, par les "limites normatives" qu'il définit, par les "obligations" qu'il institue et par toutes les significations profondes des sagesse qu'il contient. [Le Furqân est donc le nom du Coran en tant que Discrimination ou "Critère"]

Intr. 4.1.3. Signification du nom Kitâb.

Ce mot "kitâb" est le maçdar ou nom d'action du verbe "kataba" (écrire). Il signifie donc initialement le "fait d'écrire" bien qu'en réalité il soit appliqué à ce qui est écrit (maktûb) comme nous l'avons dit plus haut.

[Le Kitâb est donc le nom du Coran en tant que Livre]

Intr. 4.1.4. Signification du nom Dhikr

Le nom Dhikr⁹ appliqué au Coran comporte deux sens : celui de "rappel" (dhikr) que Dieu adresse à Ses serviteurs et par lequel Il leur fait connaître Sa Législation.

Le second sens est celui de "mention" (honorabile), ennoblissement, sujet de fierté¹⁰, pour celui qui a foi en ce Livre et atteste la vérité de ce qu'il contient. Le mot dhikr a été utilisé en ce sens dans le verset suivant où Allâh dit à Son Prophète au sujet du Coran : « En vérité, il est un Dhikr pour toi et pour ton peuple... » (Cor. 43,44) c'est-à-dire un "ennoblissement" pour toi et pour ton peuple.

Intr. 4.2. Noms donnés aux quatre parties du Coran.

Le Prophète a défini et nommé quatre groupes de sourates.

... Wâthila ibn AL_Asqâ rapporte que le Prophète — sur lui les Grâces et la paix — a dit :

« A la place de la Thora, j'ai reçu les Sept sourates longues (aṭ_ṭiwal) ; à la place des Psaumes, j'ai reçu le Ma'ûn ; A la place de l'Évangile, j'ai reçu les Mathânî (les Suivantes) et j'ai été spécialement honoré par le Mufaççal (Le Fragmenté) ».

Abû Ja'far At_Tabarî a dit :

D'après Sa'îd Ibn Jubayr « les Sept sourates longues sont : AL_Baqara (la Génisse),

Ali 'Imrân, An_Nisâ' (les Femmes), AL_Mâ'ida (la Table servie), AL_An'âm (les Troupeaux), ALA'râf, et Yûnus ».

Le Ma'ûn est constitué par l'ensemble des sourates qui ont environ une centaine de versets. Les Mathânî sont les sourates qui "suivent" jusqu'au Mufaççal et le Mufaççal est la fin du Coran appelé ainsi car les sourates y étant courtes, il comporte beaucoup d'interruptions par la formule de la Basmala¹¹.

Intr. 4.3. Explication des mots sûra et 'âya.

● Le mot sûra [d'où sourate] est lu de deux façons:

— "sûr" qui signifie le haut mur ou la muraille entourant une ville ;
— "su'r" qui est la portion restante et privilégiée de toute chose dont une partie a été retirée¹².

● Le mot 'âya (verset) a deux significations en arabe : "signe" et "récit".

— Un verset est appelé 'âya car il constitue un "signe" complet se distinguant de ce qui précède¹³.

— Un verset est encore appelé 'âya car il constitue un récit ou un fragment de récit¹⁴.

Tabarî place ici les explications des noms donnés à la première sourate puis il commente ensuite la formule de protection (isti'âdha). Pour faciliter la lecture et éviter les confusions nous avons inversé cet ordre et placé le commentaire de l'isti'âdha en conclusion de l'Introduction car cette formule ne fait pas partie du Coran ; quant aux explications des noms donnés à la première sourate elles ont été placées au début de son commentaire.

Intr. 4.4. Commentaire de la formule de l'isti'âdha (demande de protection)¹⁵.

« Je prends refuge en Allâh, contre
Satan¹⁶, Le Lapidé ».

A'ûdhu bi_llaîhi min_ach_chaytânî_r_rajîm.

[Signification de la formule de l'isti'âdha] Je cherche protection en Allâh, Seul et non en quelqu'une de Ses créatures, quelle qu'elle soit, contre le tort que le Chaytân pourrait me causer dans ma religion, ou contre l'une de ses tentatives de m'écarter d'une vérité qui me rapproche de mon Seigneur.

Intr. 4.4.1. Commentaire du mot "Chaytân".

En arabe, le mot "chaytân" s'applique à tout rebelle, qu'il s'agisse d'un jinn, d'un Homme ou d'un animal et même d'une chose.

Notre Seigneur, — que Sa louange soit magnifiée — a dit :

« C'est ainsi que nous avons disposé, comme ennemis de tout prophète, les "chaytâns" (du monde) des hommes et (du monde) des "jinns"... » (Cor. 6,112).

Dans toute catégorie d'êtres ou de choses, ce qui est rebelle peut-être nommé

chaytân car il abandonne les qualités ou les actes normaux de son espèce et s'éloigne de ce qu'elle comporte de bien. On rapporte le mot "chaytân" à la racine verbale chaṭana qui signifie être éloigné¹⁷.

Intr. 4.4.2. Commentaire du mot "ar_rajîm", le Lapidé.

Ce qui est "rajîm" est maudit et injurié car on "jette" sur celui que l'on insulte des propos vils ou des insultes. A l'origine, le "rajm" signifiait le fait de "jeter", en paroles ou en actes, quelque chose contre une autre.

Un exemple de "lapidation" en paroles est celle dont le père d'Abraham menaça son fils lorsqu'il lui dit « si tu ne cesses pas, je te lapiderai »¹⁸ (Cor. 19,46). Mais il se peut aussi que le "chaytân" soit appelé "rajîm", Lapidé, parce qu'Allâh — que Sa louange soit magnifiée — l'a banni des Cieux en le faisant lapider par des « étoiles filantes »¹⁹ (Cor. 15,18).

Intr. 4.4.3. Origine de la formule de l'isti'âdha.

Ibn Abbâs a dit : « Lorsque, pour la première fois, Gabriel descendit sur Muḥammad, il lui dit :

« O Muhammad dis : "Je cherche refuge auprès d'Allâh l'Oyant, le Savant, contre Satan, le lapidé ».

Puis il lui dit :

dis : « Au nom d'Allâh, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux ».

Ensuite, il lui dit :

« Lis (ou récite) au nom de ton Seigneur qui a créé... » (Cor. 96,1) ».

(Tabarî ajoute) : c'était (le début de) la première sourate qu'Allâh fit descendre par l'Ange Gabriel sur le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix d'Allâh.

NOTES DE LA QUATRIÈME PARTIE DE L'INTRODUCTION

1. Le terme Qur'ân est mentionné 70 fois dans le Coran et celui de Furqân sept fois. Les termes Kitâb et Dhikr sont mentionnés respectivement 255 fois et 76 fois.

Les traductions que nous donnons entre parenthèses de ces termes correspondent au sens principal de ces mots mais n'excluent pas d'autres significations comme Tabarî va le montrer.

2. Le verbe "qara'a" a plusieurs significations de base dont celle de réciter et de lire qui est celle qu'Ibn Abbâs retient dans ce contexte. Ce mot a également le sens de réunir. Mais dans le mot "qirâ'a", la notion de récitation est antérieure à celle de lecture. Le sens de "lecture" qui existait aussi initialement s'est affermi plus tardivement : l'évolution du sens du mot qirâ'a n'est pas sans rapport avec le fait qu'au cours des siècles la "lecture" du Coran prenait le pas sur sa "récitation".

3. (Cor. 75,18) Ce verset se situe après le verset suivant que Tabarî mentionnera plus loin, verset où Dieu dit : « En vérité, il Nous appartient de le réunir et de faire son "qur'ân" » ("inna 'alay_Nâ jam'a_Hu wa_qur'âna_hu", (75,17) « Lorsque Nous le récitons, suis son "qur'ân" ».

("fa_idhâ qara'nâ_hu fa_ttabi' qur'ânah").

Selon Ibn Abbâs ou Qatâda le mot qur'ân a un sens quelque peu différent ; c'est pourquoi nous ne l'avons pas traduit ici pour l'instant.

4. De même qu'en français on dira par exemple : il a lu ce livre et l'a suivi ; en arabe classique on peut dire il a récité telle chose et a suivi la récitation. Remarquons ici que le Prophète n'est pas directement mentionné dans ce verset, ce qui permet de considérer que celui-ci

s'adresse à tout musulman qui entend le Coran, bien qu'initialement la Parole a été adressée au Prophète.

5. Cf. 15,9.

6. Les crochets explicatifs sont ici très importants car, comme nous allons le voir, c'est ainsi qu'il faut comprendre le propos de Qatâda, ou du moins, c'est ainsi que Tabarî le commentera. Il ne s'agit pas de la "réunion" ou de la "composition" de tout le Coran, ce qui à l'évidence eut été impossible mais de la "réunion" de chaque verset au contexte dans lequel il devait finalement se situer car souvent un verset était révélé isolément.

7. Le mot "makhrâj" signifie "sortie", "issue", dans le sens "d'issue heureuse" selon la fin du verset 65,2.

« ...et celui qui a une crainte pieuse à l'égard d'Allâh, [Allâh] lui ménage une "issue" (makhrâj) ».

8. Mentionné dans le verset 8,41.

9. Le mot dhikr peut être traduit par mention, rappel, souvenir, invocation, édification, et selon le contexte c'est l'un de ces mots qu'il faudra choisir.

10. Pour mieux comprendre ce que Tabarî veut dire ici, il faut se souvenir des hadîths concernant la récitation (ou la lecture du Coran) par exemple celui-ci rapporté par Abû Hurayra et cité par Muslim et Abû Dâwûd.

Le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — a dit :

« Des gens ne se réunissent pas dans une Maison d'Allâh pour réciter et étudier ensemble le Livre de Dieu, sans que la Grande Paix (as-Sakîna) ne descende sur eux, que la Miséricorde divine ne les enveloppe que les Anges ne les entourent de partout et qu'Allâh ne les mentionne à ceux (les Anges du Plérôme) qui sont auprès de Lui ».

Le Prophète a dit également :

« ...Récitez (ou lisez) le Coran car il sera un intercesseur au Jour de la Résurrection pour ceux qui en sont les "compagnons" » (Rapporté par Abû Umâma et cité par Muslim).

Enfin, à Abû Dharr qui lui demandait conseil, le Prophète répondit :

« Il te faut craindre Allâh, car la crainte pieuse (taqwâ) est la base de ton état (spirituel) ».

— O Envoyé d'Allâh, donne-moi une précision supplémentaire !

— Il te faut réciter le Coran, car il sera pour toi une lumière [c'est-à-dire un guide et un critère] en ce monde et une réserve précieuse au Ciel » (Rapporté par Abû Dharr et cité par Ibn Habbân).

11. Le Ma'ûn (les Centenaires) comprend les sourates 1, 8, 9 et 11 à 38. Le "Mâthânî (les Suivantes) comprend les sourates suivantes jusqu'à la 67^e. La Basmala est le nom donné au premier verset du Coran ; elle figure également en tête de toutes les sourates à l'exception de la 9^e.

12. En tant que "muraille élevée" la sourate est un ensemble de versets formant un "tout" et en tant que "portion restante" et privilégiée chaque sourate est envisagée par rapport à tout le reste du Coran et en constitue une partie éminente.

13. Rappelons que les versets d'une même sourate se terminent par la même rime ou la même séquence de syllabes en sorte que chaque verset se distingue parfaitement de celui qui précède et de celui qui suit.

14. Le lecteur ne devra pas considérer les explications de ces termes par Tabarî comme exclusives d'autres significations.

15. Cette formule, comme telle, ne fait pas partie du texte coranique mais elle doit être dite avant le début de la lecture (ou de la récitation) selon la Parole divine : « Lorsque tu lis (ou récites) le Coran, prends refuge en Allâh contre Satan, le Lapidé » (Cor. 16,98).

16. Nous traduisons le mot arabe "chaytân" par Satan, mais nous verrons dans le commen-

taire que ce mot a une signification à la fois plus étendue et plus précise. Dans les commentaires nous conserverons la transcription du mot arabe.

17. De cette notion d'éloignement découle celle d'opposition puis de rebellion. Le dictionnaire de Kasimirski donne cette traduction de chaṭana : « s'opposer à quelqu'un pour le détourner de son projet ».

18. Un exemple de "lapidation" en acte est le rite de lapidation des trois Stèles de Minâ lors du Grand Pèlerinage.

19. Pour ne pas se méprendre sur la signification de ce commentaire et du verset auquel il fait allusion il ne faut pas oublier que la conception musulmane du monde physique visible est de considérer celui-ci dans tous ses aspects comme une manifestation dans le monde formel de réalités d'un ordre supérieur.

FIN DE L'INTRODUCTION GÉNÉRALE DE TABARI



LE COMMENTAIRE DU CORAN

AL_BASMALA

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« Par le Nom d'Allâh, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux ».

« bi_smi _llâhi _r_rahmâni _r_rahîmi ».

Ce verset, nommé Basmala, est le premier verset du Coran. Il est habituellement intégré à la première sourate, mais, d'après la lecture adoptée par Tabarî, il est indépendant.

B.1. *Commentaire de “bi_smi_Llâh”* = « Par le Nom de Dieu » ou = « Au Nom de Dieu ».

1.1. Emploi de la formule Par le Nom d'Allâh¹.

En vérité, Dieu, dont l'Invocation est exaltée et dont les Noms sont sanctifiés, a éduqué Son Prophète Muḥammad — sur lui les Grâces et la Paix — en lui apprenant à faire précéder tous ses actes par la mention de Ses plus Beaux Noms². Dieu voulut que cette éducation et cet enseignement soient une norme (sunna) à laquelle toutes les créatures se conformeront pour commencer leurs paroles, leurs écrits et tous les autres actes. D'ailleurs dire “bi_smi_Llâh” est suffisant pour signifier “Je commence tel ou tel acte **par le Nom d'Allâh**” car la particule “bi” (qui signifie “par”) exige implicitement qu'un acte va suivre (acte commencé “par” la mention du Nom d'Allâh).

1.2. Signification de cette formule — Explication des mots “bi_smi”.

Lorsque quelqu'un se propose de réciter (ou de lire) une sourate du Coran, il dira "Bi smi Llâhi r Raḥmâni r Raḥîm" en voulant dire par ces mots : « Je lis par le Nom d'Allâh... » et, de même, s'il se lève ou s'assied ou quoi qu'il fasse, il commencera son acte en disant ces mots et cela signifiera chaque fois : « je fais tel acte par le Nom d'Allâh ».

Mais pourquoi dire « Par le Nom d'Allâh » dans ce sens alors que l'on sait que, par exemple, tout lecteur du Livre divin ne le lit qu'avec l'aide et le soutien providentiel de Dieu et que toute personne qui agit, n'agit que par Lui.

S'il en est ainsi pourquoi ne pas dire simplement « par Allâh » (bi_Llâh) ce qui serait apparemment plus clair que « Par le Nom d'Allâh » qui laisse supposer que l'acte se fait « par autre qu'Allâh » ?³

En réalité, la formule « Par le Nom d'Allâh » signifie « Je commence par **mentionner** Allâh avant toute chose » en donnant au mot "ism", qui signifie normalement "nom", le sens de "tasmiya"⁴ qui signifie "le fait de mentionner". Par exemple, commencer la récitation coranique en disant « Par le Nom d'Allâh... » signifie : « Je commence ma lecture en **mentionnant** Allâh ».

Au début de la Révélation, l'Ange Gabriel avait ordonné au(x) Prophète(s) de dire « Par le Nom d'Allâh, Tout-Miséricordieux, Très-Miséricordieux » et pour Ibn Abbâs cela signifiait : « Lis (ou récite), en **invoquant** Allâh, ton Seigneur, lève-toi et assieds-toi en **invoquant** Allâh ».

1.3. Commentaire du Nom "Allâh"⁶.

Pour commenter le Nom "Allâh" on peut dire ceci : Allâh c'est Dieu dans le sens où "Allâh" est Celui qui est Divinité pour toute chose et que toute créature adore.

... Ibn Abbâs a dit : « Allâh est Celui qui a, à l'égard de toutes les créatures, la "fonction d'être Divinité" (ulûhiyya) et la "fonction d'être Adoré" (ma'bûdiyya) ». [Origine de ce Nom] Nous n'avons pas entendu explicitement les Arabes dire que ce mot dérive d'une racine verbale, toutefois il existe des arguments spéculatifs pour rattacher le Nom Allâh à 'ilâh qui, lui, dérive normalement du verbe 'aliha qui signifie adorer et dont le nom d'action est précisément "ilâha"⁷.

C'est ce sens d'adoration qu'Ibn Abbâs donne au mot ilâha dans le verset 7, 127 où on dit à Pharaon : « Vas-tu laisser Moïse et son peuple semer le désordre sur terre et t'abandonner toi et l'**adoration** dont tu es l'objet (ilâhata ka) »

Ibn Abbâs explique : « Pharaon n'adorait pas mais était adoré »⁸.

Mais qu'est-ce qui permet de dire que le mot "Allâh" dérive de "ilâh" ?

Comme dans d'autres cas d'éliision (...) l'ensemble al + ilâh devient al_llâh, après éliision de l'attaque vocalique i (hamza i). Les deux lettres l (lâm) se rencontrent et deviennent dans la prononciation un seul **lâm** redoublé.

B.2. "Ar Raḥmân ar Raḥîm" = « le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux »

Ces deux Noms dérivent du verbe "raḥima" : faire miséricorde et signifient

l'un et l'autre "celui qui fait miséricorde" ; de plus chacun de ces Noms correspond à un aspect de la Miséricorde (...).

Différents avis sur les significations respectives des noms "rahmân" et "rahîm" :

2.1. Premier avis :

... 'Azramî a dit : « Ar_Rahmân est le Miséricordieux à l'égard de toutes les créatures et Ar_Rahîm est le Miséricordieux à l'égard des Croyants ».

... Abû Sa'îd AL_Khudrî rapporte que l'Envoyé d'Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — a dit :

« Jésus, fils de Marie, a dit : Ar_Rahmân est le Miséricordieux de ce monde et de l'Autre alors que Ar_Rahîm est le Miséricordieux de l'Autre Monde [uniquement] ».

Ces deux propos sont valables et ne se contredisent pas. Dieu, en tant que Rahmân, englobe toutes les créatures dans Sa Miséricorde universelle dans ce monde et dans l'Autre, et en tant que Rahîm, exerce une Miséricorde particulière à l'égard de certaines créatures, dans tous leurs états ou de toutes les créatures dans certains de leurs états [c'est-à-dire dans cette vie ou dans l'Autre].

Ainsi Dieu est Rahîm, dans ce monde à l'égard des Croyants afin qu'ils croient en Lui et en Ses Prophètes, respectent Ses Ordres et évitent de Lui désobéir ; en effet, ce sont là des bienfaits qui n'ont pas été accordés aux associateurs et aux incroyants, ni à ceux qui s'écartent de Son obéissance. Dans l'Autre monde, Dieu est également Rahîm à l'égard des Croyants par les délices perpétuelles et le succès éclatant qu'Il leur a préparés dans Ses Paradis, « et Allâh est Très-Miséricordieux (Rahîm) à l'égard des Croyants » (Cor. 33,43).

Par contre Dieu est Rahmân dans ce monde, à la fois à l'égard des Croyants et des Incroyants, car Il les englobe tous dans Sa Miséricorde universelle par les innombrables bienfaits qu'Il leur accorde : la subsistance, la pluie, la santé physique et morale ; Il est encore Rahmân dans l'Autre monde à l'égard des uns et des autres par Son Équité et Sa Rigueur « car Il ne lèsera personne fût-ce pour une chose infime et si c'est une bonne action Il la multipliera et en donnera une immense récompense provenant d'auprès de Lui » (Cor. 4,40).

2.2. Deuxième avis.

... Ibn Abbâs a dit : « ... Le Tout-Miséricordieux, Très-Miséricordieux est le Compatissant (Raîiq), Bienveillant (Rafiq) ».

Selon ce propos la distinction entre Rahmân et Rahîm n'est pas établie en fonction de ceux qui sont l'objet de la Miséricorde d'Allâh, mais en fonction de la nature de cette Miséricorde (...)

2.3. Troisième avis (...)

D'après 'Atâ', le nom Rahmân était uniquement un Nom divin jusqu'au jour où des êtres se l'attribuèrent abusivement : Allâh fit connaître alors que Son Nom [sous le rapport de la Miséricorde] serait dorénavant Ar_Rahmân_r_Rahîm car aucune créature n'a jamais été qualifiée par ces deux attributs à la fois.

2.4. Deux avis erronés (...)

— Il est faux de prétendre que les Arabes ne connaissaient pas le nom Ar_Rahmân avant l'Islâm (...)

— Il est inutile de distinguer ces deux noms en disant que ar_Rahmân désigne "Celui qui est qualifié par la Miséricorde" (Dhû Raḥma) et "ar_Rahîm" désigne "Celui qui fait Miséricorde" car cette distinction n'a pas de sens (...)

B.3. Explication de l'ordre des Noms dans la "Basmala".

Lorsqu'ils désirent parler d'une chose, les Arabes ont pour habitude de mentionner en premier lieu la chose dont il va être question puis ils mentionnent ses attributs (ṣifât) et ses qualités (nu'ût)

Or les Noms tels que Allâh (Dieu), Raḥmân (Tout-Miséricordieux), Khâliq (Créateur), sont des Noms proprement divins qui ne peuvent être attribués à aucune créature et qui suffisent par eux-mêmes pour désigner Celui dont il est question.

Au contraire, les Noms tels que "Très-Miséricordieux", "Oyant", "Voyant", "Généreux" peuvent également être attribués à des êtres créés car certains aspects des qualités désignées par chacun de ces Noms peuvent leur être attribués.

De droit, le Nom "Allâh" précède tous les autres Noms car il implique la "fonction d'être adoré" (ulûhiyya)⁹ fonction qui revient à Dieu seul.

Quant aux deux Noms Allâh et Ar_Rahmân, Allâh, exalté-soit-Il, Se nomme spécialement par eux dans le verset : « Invoquez Allâh ou invoquez Ar_Rahmân, quel que soit celui (de ces Noms) que vous invoquiez c'est à Lui que reviennent les Plus Beaux Noms » (Cor. 17,110).

Quant au nom Raḥîm, il peut être attribué à un homme car il est tout à fait possible qu'il participe à certain aspect de la Miséricorde mais non à son universalité [exprimée par le nom ar_Rahmân] car l'universalité relève de la "fonction de divinité" qui appartient à Allâh seul.

C'est pourquoi le Nom "Allâh" est mentionné en premier suivi immédiatement du nom ar_Rahmân et enfin du nom ar_Rahîm.

NOTES DU COMMENTAIRE DE LA BASMALA

1. Le vocable bi—smi est composé de deux mots : bi + ism, "bi" est une particule servant à indiquer un "moyen" et "ism" signifie "nom". Pour des raisons difficiles à expliquer ici le "i" initial de ce mot est élidé.

2. Par les mots "bi—smi—Llâh" « on introduit en le sacralisant, tout acte. Cette sacralisation est en réalité la reconnaissance active, et selon l'économie de la grâce, que tout acte est, de toute façon, métaphysiquement, un acte divin, fait qu'énonce d'ailleurs aussi la formule théologique : « en réalité il n'y a d'Agent qu'Allâh ». (Note de M. Valsan à la traduction du Commentaire de la Fâtiha de Qashânî — Études Traditionnelles N° 376, p. 85, 1963, Paris).

3. Tabarî rappelle ici qu'il n'y a en réalité qu'un seul Agent. Cet aspect de la doctrine de l'Unité est appelé "tawḥîd al_af'âl : unicité d'Allâh sous le rapport de Ses Actes.

4. Tabarî précise : le mot "tasmîya" est le nom d'action (maṣdar) du verbe à la forme augmentée "sammâ", dérivé de "ism". Il est fréquent, en arabe, que le substantif simple issu du

radical (ici le mot "ism") soit utilisé à la place du nom d'action de la forme augmentée, (ici le mot "tasmīya").

5. Voir ci-dessus le commentaire de l'Isti 'ādha. Intr. 4.4.3.

6. Le nom Allāh est mentionné 980 fois dans le Coran alors que le nom Muḥammad est mentionné 4 fois.

Ibn Kathīr dit ceci : « Allāh est le Nom suprême car Il est qualifié par tous les Attributs selon les Paroles divines :

« Lui c'est Allāh qui est tel qu'il n'y a pas de dieu sauf Lui, qui a la science du Non-manifeste (Ghayb) et du Manifeste, Lui qui est le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux » (Cor. 59,22).

« Lui c'est Allāh qui est tel qu'il n'y a pas d'autre dieu que Lui, le Roi (AL Malik), le Très-Saint, la Paix, le Fidèle, l'Égide suprême, le Tout-Puissant, le Réducteur, le Grandiose ; Gloire à Allāh au-dessus de tout ce qu'on Lui associe » (Cor. 59,23).

« Lui c'est Allāh, le Créateur, le Producteur, le Formateur ; Il a les plus Beaux Noms ; ce qui est aux Cieux et sur la Terre Le glorifie et c'est Lui, le Tout-Puissant, le Sage » (Cor. 59,24).

7. D'après ce commentaire le mot ilāha est, ici, synonyme de 'ibāda. Le mot 'ibāda signifie adoration qu'il s'agisse de l'adoration des fidèles (en tant qu'ils sont les adorateurs), qui est le sens le plus fréquent, ou de l'adoration de Dieu (en tant qu'Adoré), qui est l'aspect retenu ici).

8. Selon une autre lecture on lit ālihata_ka et non ilāhata_ka.

9. Le terme "ulūhiyya" se traduit normalement par "fonction de Divinité". Mais selon l'interprétation donnée par Tabarī au terme ilāha, qu'il rend synonyme de 'ibāda (adoration), cette "fonction de Divinité" est envisagée comme "fonction d'être adoré" (ma'būdiyya).



L'OUVERTURE AL_FÂTIHA

Préambule Différents noms donnés à cette sourate

D'après Abû Hurayra, le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix d'Allâh — a dit :

1 - « Cette sourate est nommée l'“En-tête du Coran”, l'“Ouvverture du Livre” et les “Sept Litanies” »¹.

Cette sourate est appelée l'“En-tête du Coran” (*Ummu_l_Qur'ân*) car elle précède toutes les autres sourates qui se trouvent situées à sa suite dans la récitation [lors de la prière par exemple] comme dans les recueils. Ce nom de “Umm” se justifie car les Arabes appellent ainsi toute chose placée à la tête d'un ensemble comme un “imâm”². C'est pourquoi l'étendard d'une armée est également appelé “umm” ; de même la Mekke est appelée “*Umm_aL_Qurâ*” [“Tête” des villes c'est-à-dire, capitale] car elle les domine toutes ; certains disent qu'elle est appelée “umm” [cette fois, dans le sens de “mère”] car c'est de la Mekke que la Terre a été étendue.

2 - Cette sourate est encore appelée l'“Ouvverture du Livre” (*Fâtîhatu_l_Kitâb*) car, dans les recueils, elle ouvre le texte coranique et, dans les Prières, elle inaugure la récitation.

3 - Enfin, l'appellation “Les Sept Litanies” ou “Les Sept Répétées” (*Les Sept Mathânî*) s'explique ainsi :

Cette sourate comporte sept versets.

● Selon les gens de Kûfa, le premier de ces versets est la “Basmala”. Cet avis est fondé sur de nombreux propos des Compagnons du Prophète ou de ses Suivants.

● Pour d'autres, la “Basmala” ne fait pas partie de cette sourate mais les versets demeurent au nombre de sept car ils divisent en deux versets distincts le dernier verset selon la lecture des gens de Kûfa³.

Allâh a dit : « Et Nous t'avons donné les Sept Mathânî et le Coran prestigieux ». Commentant ce verset, Al-Ḥasan al-Baṣrî a dit : « Les Sept Mathânî forment "l'Ouverture du Livre et ces versets sont ainsi nommés car ils sont répétés (tuthnâ)⁴ lors de chaque prière ». On demanda à Ḥasan al-Baṣrî quels étaient ces sept versets et il les récita en commençant par « La louange est à Allâh... » (Al-ḥamdu li-llâh), "lecture" adoptée par la plupart des gens de Médine et qui est aussi la nôtre.

NOTES PRÉAMBULE DE LA FÂTIḤA

1. Ummu al-Qur'ân ; Fâtiḥatu'l-Kitâb ; As-Sab'u'l-Mathânî.
2. Imâm (mot de même racine que umm) désigne un "prototype". Est aussi appelé imâm, le chef d'une communauté ou celui qui se place devant les fidèles pour diriger les prières en commun. Dans la langue courante le mot "umm" signifie "mère".
3. Pour les gens de Kûfa qui incluent la "Basmala", le septième et dernier verset est :
« Le Chemin de ceux que Tu as comblé de bienfaits, non de ceux qui encourent Ta Colère ou des égarés ».
Selon les autres, le sixième verset est :
« Le Chemin de ceux que Tu as comblé de bienfaits » et la fin de la sourate constitue le septième.
- Tabarî, qui suit la lecture des gens de Médine, dit à la fin du Commentaire de la Basmala : « Commentaire de l'Ouverture du Livre » signalant ainsi que le commentaire de la première sourate commence à cet endroit.
4. Le mot "mathânî" dérive du verbe "thanâ" qui signifie "venir en second", "suivre" et "répéter". "Ath-thanâ" désigne aussi la louange car lors d'une louange on redouble d'éloge.

*
* *

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

« La louange est à Allâh, le Seigneur des Mondes ». (1,1)

« al-ḥamdu li-llâhi rabbi'l-'âlamîna ».

(1,1)1. *Commentaire de "al-ḥamdu li-llâh"* = « La louange est à Dieu » ou « Le remerciement est adressé à Dieu ».

Il y a deux avis sur la signification du mot "ḥamd" : remerciement (chukr) ou louange (thanâ).

1.1. Selon le premier avis, le passage signifie : "le remerciement est adressé à Allâh¹ et à Lui seul pour Ses innombrables bienfaits à l'égard de Ses serviteurs : la grâce de Lui obéir et d'utiliser les membres à l'acquittement des obligations, les grâces

de la subsistance, de la nourriture et de la douceur de vivre. Pour tous ces bienfaits, le remerciement est adressé à notre Seigneur au “commencement et à la fin”².

Cet avis est fondé sur les propos suivants :

... Ibn Abbâs a dit : « “Al ḥamdu li llâh” signifie : le remerciement est adressé à Allâh, on se soumet à Lui, on reconnaît Son bienfait et on reconnaît que c’est Lui qui guide et se trouve au commencement [de toute chose] ».

... Le Prophète a dit : « Lorsque tu dis “le remerciement est à Allâh”, Seigneur des Mondes”, tu remercies en réalité Allâh, et Lui t’accorde un surcroît ».

1.2. Selon le deuxième avis le passage signifie « La louange est à Allâh ». Dans ce cas, la notion désignée par “ḥamd” se distingue de celle qui est désignée par le mot “chukr” (remerciement) : “Al ḥamdu li llâh” signifie alors, que la louange est à Allâh par Ses plus beaux Noms et Attributs et les mots “ach chukru li llâh” signifient que la louange Lui est rendue pour Ses bienfaits.

Cet avis est fondé sur les propos suivants :

... Ka’b al-Akhbâr a dit : « Dire “al ḥamdu li llâh” c’est louer Allâh ».

... Et le Prophète a dit : « Il n’y a rien de plus aimé d’Allâh que Sa louange (ḥamd) et c’est pourquoi Il S’est louangé Lui-même et a dit : Al ḥamdu li llâh ».

1.3. [Tabarî concilie ces deux avis en disant :]

En arabe, il est permis d’utiliser le terme “ḥamd” à la place du terme “chukr” et inversement ; en effet il est permis de dire “al ḥamdu li llâh chukran”³ ; dans cette phrase le terme “chukr” vient confirmer en tant que maḥḍar confirmatif (nom d’action), le sens du mot ḥamd car un maḥḍar confirmatif doit être issu de la même racine que le mot qu’il confirme ou d’une racine ayant la même signification.

1.4. Raison pour laquelle il est dit “La louange est à Allâh” et non “Louange à Allâh”⁴.

L’introduction de l’article al dans al ḥamd donne à ce mot une signification plus complète ; en effet il signifie que **toutes** les louanges sont adressées à Allâh⁵ alors que “louange à Allâh” signifierait [en fonction des normes de la langue] : « Je louange Allâh ».

Or le verset “Al ḥamdu li llâh...” dans la bouche de celui qui récite l’En-tête du Qur’ân n’a pas pour interprétation « moi, le récitant, je louange Allâh » mais « toutes les louanges sont à Allâh car c’est Lui qui a la “Fonction d’être adoré” et qui dispense des Grâces incomparables à Ses créatures dans leur Religion, leurs affaires terrestres, leur vie immédiate et leur Vie ultime ».

1.5. Le hadîth mentionné ci-dessus (1,1)1.2. où le Prophète disait que Dieu se louange Lui-même par les mots “Al ḥamdu li llâh”, signifie qu’Il S’est louangé puis qu’Il nous a enseigné ces mots pour que nous les disions [alors qu’il n’est pas explicitement mentionné que c’est Lui-même qui Se louange].

La même question se pose au sujet du verset « C’est Toi que nous adorons... »⁶. Puisque Allâh — Précieuse est Son Invocation — est l’Adoré et non l’adorateur, est-ce l’Ange Gabriel qui parle ou est-ce Muḥammad, l’Envoyé d’Allâh ?

En vérité, tout cela est Parole d'Allâh.

Ainsi, Il S'est louangé Lui-même selon la louange qui convenait à Sa dignité puis Il a enseigné cette louange à Ses serviteurs et leur a imposé de la réciter **en leur disant** : « **Dites** : La louange est à Allâh... et **dites** : c'est Toi que nous adorons... ».

Si quelqu'un nous demande : où est le mot "dites" (qûlû)? Nous répondrons ceci (...) :

Les Arabes ont pour habitude de ne pas mentionner dans un discours les termes auxiliaires lorsqu'ils ne sont pas indispensables⁷ ; ainsi au sujet du verset « C'est Toi que nous adorons » il s'agit bien de la Parole d'Allâh mais il est bien évident que c'est le serviteur qui doit la prononcer : l'injonction "dites" est donc nécessairement sous-entendue.

On peut dire la même chose pour le verset "AL_ḥamdu li_ḥlâh" et cela d'autant plus qu'un hadîth confirme cette interprétation :

...Ibn Abbâs rapporte que l'Ange Gabriel disait à Muḥammad : « ô Muḥammad !

Dis : "La louange est à Allâh, Seigneur des Mondes" ».

Or l'Ange Gabriel n'enseignait à Muḥammad que ce qu'il avait reçu l'ordre de lui enseigner.

(1,1)2. *Signification du mot "Rabb" (traduit habituellement par "Seigneur").*

Le Nom "Rabb" a trois aspects :

— Les Arabes nomment quelqu'un qui est obéi, un "sayyid", c'est-à-dire un maître, un chef ou un prince : "rabb", seigneur.

— Est également nommé "rabb" un homme qui arrange ou améliore une affaire (muḥlîḥ).

— Enfin quelqu'un qui possède une chose et qui en est maître (mâlik) est aussi appelé "rabb" de cette chose.

Pour conclure, notre Seigneur est un maître (Sayyid) sans pareil dont la Seigneurie est incomparable, qui arrange (Muḥlîḥ) les affaires de Ses créatures par les bienfaits qu'Il répand sur eux et qui possède (Mâlik) la Création toute entière ainsi que l'Autorité [qui ordonne cette Création]⁸.

(1,1)3. *Signification du mot "al_âlamîna" (les mondes) dans le verset « La louange est à Allâh, Seigneur des Mondes ».*

Le terme 'âlamîna est le pluriel⁹ du mot 'âlam (monde) qui lui-même est déjà un pluriel puisqu'on nomme ainsi l'ensemble des peuples et des communautés d'une même époque, ou l'ensemble des êtres qui forment l'une de ces communautés ou encore l'ensemble des hommes ou l'ensemble des jinns.

...Ibn Abbâs commente le terme « des Mondes » en disant : « Il s'agit des mondes des jinns et des hommes ».

...Abû l_Aliya commente ce terme en disant : « Les hommes forment un monde, les jinns forment un monde et en dehors d'eux il y a encore dix-huit mille mondes d'Anges sur la Terre ; de plus la Terre a quatre "coins"¹⁰ et à

chacun de ces “coins” se situent trois mille cinq cents mondes qu’Allâh a créés pour Son adoration ».

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (1,1)

1. Ce qui équivalait à l’expression : “ Les grâces sont rendues à Dieu”.
2. Expression pouvant être comprise de différentes façons ; par exemple : au commencement et à la fin de la grâce qui parvient au serviteur.
3. D’après les explications de Tabarî cette phrase équivalait à “al_ḥamdu li_ḥlâh” ḥamdan qui pourrait se traduire par « La louange est à Dieu, en louangeant » c’est-à-dire « Toute la louange est à Dieu ».
4. En transcription : pourquoi dire “al_ḥamdu li_ḥlâh” et non “ḥamdan li_ḥlâh”? Le mot ḥamdan, qui est ici un nom d’action, devra se traduire par “louange” (au singulier) dans le sens “d’acte de louer”.
5. Toutes les louanges et non, simplement, les louanges de celui qui prononce la formule.
6. 4^e verset de la Fatiḥa selon Tabarî.
7. Il ne faut pas oublier de situer ces arguments dans le contexte de l’arabe classique des premiers siècles de l’Hégire. Lorsqu’on a une idée de la langue arabe de cette époque, surtout de l’arabe attesté dans les poésies anté-islamiques ou contemporaines de la Révélation, l’argumentation de Tabarî semble toute naturelle. Le lecteur arabisant pourrait se reporter par exemple au commentaire d’AL_ʿAnbârî sur les sept plus longs poèmes de la Jâhiliyya : il y trouvera tant d’interprétations pour un même vers et des explications si inattendues qu’il se demandera peut-être comment les bédouins arrivaient à se comprendre et il constatera, qu’à côté de ces textes anciens, le Coran est vraiment clair et évident.
8. Ceci se réfère au verset 7,54 : « En vérité votre Seigneur est Allâh qui a créé les Cieux et la Terre en six jours... N’est-ce pas, Lui qui possède la Création (aḤ_Khalq) et l’Autorité (aḤ_Amr). Béni soit Allâh, le Seigneur des Mondes (Rabbi_Ḥ_ʿālamīna)! ».
9. Pluriel obtenu par adjonction du suffixe ina au mot “‘ālam”.
10. Dans le sens de l’expression « les quatre coins du monde ». Cette expression désigne en réalité les “Quatre régions” définies par les quatre directions de l’espace : l’Orient et l’Occident, le Nord et le Sud.

*
* *

الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

« Le Tout-Miséricordieux, Le Très-Miséricordieux ». (1,2)

« al_rahmāni _r_rahīmi ».

(1,2) Le commentaire de ces Noms a été donné précédemment (voir B.3).

Il est inutile d’expliquer en détail la raison de la répétition de ces Noms à cet endroit car il n’y a pas véritablement de répétition dans cette sourate de l’Ouverture puisque nous considérons que la Basmala n’en fait pas partie.

Mais on pourrait nous dire que, de toute façon, il n'y aurait pas là de répétition puisque le verset « La louange est à Allâh... » vient séparer la Basmala de ce verset. De même, aux autres endroits du Coran où un même verset est répété¹, il y a toujours, au moins, un verset intercalaire.

Or, si on lit le verset selon le sens [et non selon la disposition des termes écrits], on verrait que la question pouvait se poser dès lors que la Basmalla est intégrée dans la Fatiha. En effet, le texte écrit se présente ainsi :

“La louange est à Allâh, Seigneur des Mondes
Le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux”.

Mais il faut le comprendre ainsi :

“La louange est à Allâh, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux, Seigneur des Mondes ».

Il y a donc, selon le sens, une inversion des termes écrits, chose très fréquente en arabe où le terme mentionné après est en réalité placé avant selon le sens (...) ².

Or, si la Basmalla était intégrée à la Fâtiha, nous aurions une répétition de deux versets consécutifs ce qui ne se produit jamais dans le Coran ³.

Nous avons là une justification supplémentaire pour dire que la Basmalla ne fait pas partie de la Fâtiha. [selon la “lecture” retenue ici par Tabarî].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (1,2)

1. C'est le cas, par exemple, de la sourate 55 (Le Tout-Miséricordieux).
2. Tabarî donne ici des exemples de ces permutations.
3. Cette démonstration de Tabarî concerne la logique propre de la “lecture” qu'il adopte. Chaque lecture a ainsi une logique propre qui doit être mise en évidence par le commentaire correspondant.

*
* *

مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ

« Roi du Jour de la Rétribution ».

(1,3)

« maliki yawmi _d_dîn ».

(1,3)1. *Commentaire du premier mot de ce verset.*

Il y a trois lectures différentes pour ce mot :

_maliki (roi) ; mâlîki (maître, dans le sens de possesseur) ; mâlika (vocatif : ô maître).

A chacune de ces lectures correspond un sens précis.

1.1. Selon la première lecture (maliki) le verset signifie : « Roi du Jour de la Rétribution ». Ce jour-là, le Royaume sera à Allâh de façon absolue et les monarques et les tyrans de ce monde n'auront plus de prétention à vouloir le Lui disputer. Lorsqu'ils rencontreront leur Seigneur, ce jour-là ils auront la certitude qu'ils ne sont que de petites et humbles créatures et que le Royaume, la Grandeur, la Puissance et la Splendeur reviennent à Allâh seul, selon le verset « le Jour où ils avanceront [vers Dieu] sans que rien de leurs affaires Lui soit caché [on leur posera la question] :

A qui est le Royaume, aujourd'hui? [Et ils ne pourront que répondre] :
A Allâh, l'Unique, le Dominateur » (Cor. 40,16).

1.2. Selon la deuxième lecture (mâlîki) le verset signifie : « Maître du Jour de la Rétribution », "maître" devant être pris dans le sens de "celui qui possède".

...Ibn Abbâs a dit : « Ce jour-là, en dehors de Lui, nul ne possèdera plus rien ».

Pour nous, dit Tabarî, le commentaire fondé sur la première lecture est le plus juste car le mot "roi" (malik) est plus riche de significations que le mot "maître" ; un roi étant aussi un "maître" alors que l'inverse n'est pas forcément vrai.

D'ailleurs le mot "mâlîk", avait déjà été mentionné [implicitement] dans "Seigneur des Mondes" puisque l'un des trois sens du mot "Rabb" (voir 1,1) était justement "maître" dans le sens de "celui qui possède".

1.3. Selon la troisième lecture (mâlîka) le verset signifie : « O Maître du Jour de la Rétribution ».

Cette signification existe également dans les "autres lectures" mais ici la désinence a la met plus particulièrement en évidence car elle indique "un appel, une prière" de sorte que, selon cette lecture, le verset paraît plus étroitement lié au suivant : « C'est Toi que nous adorons et c'est Toi... ».

Mais la plupart des "récitateurs" et des savants lisent le mot (malik ou mâlik) avec la désinence i.

(1,3)2. *Signification de "yawmi_d_dîn" = « Jour de la Rétribution »*

Le mot "dîn" signifie dans ce contexte : compte¹, rétribution et récompense des œuvres accomplies ici-bas.

Ce mot a encore d'autres significations que nous mentionnerons au moment opportun.

...Ibn Abbâs a dit : « Yawm ad_Dîn est le Jour de la Rétribution des créatures, c'est le Jour de la Résurrection (Qiyâma) où ils seront rétribués en fonction de leurs œuvres : en bien, si elles sont bonnes, en châtiment, si elles sont mauvaises, à moins qu'Allâh ne leur fasse grâce car la seule Autorité est la Sienne ».

Et Ibn Abbâs conclut par le verset déjà cité : « N'est-ce pas Lui qui possède la Création et l'Autorité² ».

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (1,3)

1. *hisâb* : compte, rétribution — Le Jour de la Rétribution (*Yawm ad-Dîn*) est également appelé Jour des Comptes (*Yawm al-Hisâb*). Tabarî cite quelques versets où le mot “*dîn*” (ou un mot de même racine comme *dâna* et *madîn*) a cette signification : 82,9-56,86.

2. Le terme “*khalq*” comme son correspondant français “création” désigne à la fois l’acte de créer et le résultat de cet acte.

*
* *

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿١﴾

« C’est Toi que nous adorons et c’est à Toi que nous demandons l’Aide ». (1,4)

« *iyyâ_ka na’budu wa iyyâ_ka nasta’înu* ».

(1,4)1. *Commentaire de “Iyyâ-Ka na’budu¹”* = « C’est Toi que nous adorons »

Ce passage signifie : c’est à Toi, mon Dieu, que nous nous soumettons et c’est devant Toi que nous nous abaissons et nous humilions en reconnaissant la Seigneurie à Toi seul.

... Ibn Abbâs rapporte que l’Ange Gabriel a dit à Muḥammad — sur lui les Grâces et la Paix :

« Dis : C’est Toi que nous adorons » et Ibn Abbâs commente ainsi :
« c’est Toi dont nous proclamons l’Unicité, c’est Toi que nous craignons et c’est en Toi, ô Seigneur, que nous espérons et en nul autre que Toi ».

Or il n’y a pas d’espoir ni de crainte sans abaissement [de la part du serviteur] car le fondement de la servitude, disent les Arabes, c’est de s’abaisser et de se faire aussi petit que possible.

C’est pourquoi un chemin qui a été foulé au pied, où tout a été abaissé et aplani est également nommé *ma’bad²*.

(1,4)2. *Commentaire de “Iyyâ_Ka nasta’înu”* = « C’est à Toi que nous demandons l’aide ».

Ce passage signifie : « C’est à Toi, Seigneur, que nous demandons l’aide pour T’adorer et T’obéir en toutes nos affaires et à nul autre que Toi ; c’est à Toi que nous demandons l’aide pour accomplir tous nos actes en Te consacrant [dans ces actes mêmes] une dévotion parfaitement sincère.

C’est l’avis d’Ibn Abbâs qui commente ainsi ce passage :

« C'est à Toi que nous demandons l'aide pour T'obéir dans toutes nos affaires ».

Quelqu'un nous dira peut-être ceci : puisque ces versets de la Fâtiḥa sont des Paroles divines qu'Allāh a ordonné à Ses serviteurs de répéter (Dis : la louange est à Dieu... Dis : c'est Toi que nous adorons. Dis : c'est à Toi que nous demandons l'aide), lorsque le serviteur prononce ces mots n'est-il pas déjà en état d'obéissance auquel cas Dieu le soutient déjà dans cette obéissance même? Alors pourquoi demander l'aide divine puisque le seul fait de réciter ces versets prouve que l'aide est déjà là?

Ce n'est pas ainsi qu'il faut comprendre cette demande : le croyant qui implore son Seigneur pour obtenir un soutien en vue de Lui obéir demande cette aide pour ce qui lui reste à vivre et pour tous les actes qu'il lui reste à accomplir et non pas pour ce qu'il est en train de faire [sauf en vue d'un surcroît] ni pour ce qu'il a déjà fait.

Il est légitime que le serviteur demande à Allāh qu'Il lui accorde l'aide nécessaire pour accomplir ce qu'Il lui a imposé, car pouvoir s'acquitter des obligations d'institutions divines et obéir à Dieu avec tous les membres du corps est une pure Faveur que Dieu accorde à Qui Il veut³. Toutefois, il faut se garder de croire que le fait que Dieu retire Son Soutien aux uns et l'accorde aux autres signifie qu'il y a là quelque injustice [car Il est seul Juge pour savoir à qui Il accorde Ses Dons]⁴.

(1,4)3. Raison de l'ordre des termes dans ce verset :

On nous dira peut-être : pourquoi dire d'abord « C'est Toi que nous adorons » et demander ensuite l'aide pour accomplir cette adoration?

Il est évident que le serviteur ne peut adorer Allāh sans Son assistance et il est impossible qu'il soit assisté par Dieu pour cela, sans L'adorer effectivement. C'est pourquoi, mentionner l'adoration avant la demande d'aide ou l'inverse est équivalent quant au sens (...)⁵.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (1,4)

1. Du verbe 'abada qui signifie habituellement "adorer" mais qui signifiait à l'origine : aplanir, frayer un chemin. Du mot 'abada dérivent les mots 'abd qui désignent l'esclave en général ou le serviteur de Dieu, 'ubûdiyya, la servitude et 'ibâda, l'adoration ou l'ensemble des actes de dévotion.

2. ma'bad : nom de lieu de 'abada ; lieu de l'abaissement, de l'humiliation, d'où : lieu d'adoration, temple.

3. Allusion à de nombreux versets coraniques où il est dit soit "qu'Allāh accorde à qui Il veut", soit, "qu'Il donne à qui demande".

4. Tabarî aborde ici une discussion complexe pour réfuter cette erreur.

5. Bien entendu ce commentaire n'autorise pas à changer le texte.

*
* *

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

« Guide-nous sur le Chemin droit ».

(1,5)

« ihdinâ ç çirâta l mustaqîma ».

(1,5)1. Signification des termes "ihdi_nâ" = « Guide-nous »

Le terme "ihdi_nâ" peut se comprendre selon trois aspects.

1.1. Selon deux de ces aspects (1) assiste-nous ; 2) augmente notre guidance), il s'agit de suivre la Voie droite dans la vie immédiate.

Selon un troisième aspect, il s'agirait d'être guidé dans l'Autre Vie sur la route du Paradis.

● Selon le premier aspect, Ibn Abbâs commente ainsi ce verset :

« Inspire-nous de suivre la Voie qui nous guidera » et cette inspiration est l'assistance (tawfiq) qu'Allâh accorde à Son serviteur pour que celui-ci L'adore et Lui obéisse de façon adéquate pour gagner la satisfaction divine.

Selon ce point de vue, les versets 4, 5 et 6 de cette sourate signifient :

Mon Dieu, c'est Toi seul que nous adorons, sans associé, en Te vouant une adoration parfaitement sincère, sans adorer en dehors de Toi aucune divinité ou idole¹ ; soutiens-nous donc dans notre adoration à Ton égard et assiste-nous comme Tu as assisté ceux que Tu as comblé de Tes bienfaits, Tes Prophètes et les gens de la Voie spirituelle qui T'ont obéi.

● Selon le deuxième aspect des mots "ihdi_nâ", ce verset signifie : Augmente notre guidance dans la Voie de Ton obéissance car ce surcroît de guidance sera pour nous un surcroît de soutien et d'assistance providentielle pour que nous puissions acquitter jusqu'à la fin de notre existence tout ce que Tu nous a imposé

1.2. Réfutation du troisième aspect et conclusion

Certains prétendent que ce verset signifierait : « Dirige-nous dans l'Autre vie sur la Voie du Paradis au Jour du Retour vers Allâh ». Mais les commentateurs sont unanimes pour rejeter cette interprétation car ils considèrent que le mot çirât (voie) ne désigne pas ici la voie du Paradis ; et ils avancent divers arguments dont celui-ci : dans le verset précédent (c'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons l'Aide), le serviteur reconnaissait qu'il adore son Seigneur et Lui demandait d'être soutenu dans cette adoration jusqu'au terme de sa vie terrestre. A présent, par les mots "ihdi_nâ" il demande à être fermement **maintenu dans la bonne direction** (Hudâ) ou encore à être guidé vers la Voie (tarîq).

Ce terme "hadâ" (guider) est mentionné souvent dans le Coran, par exemple : « Ils dirent : La louange est à Allâh qui nous a guidé vers cela (l'Islâm)... » (Cor. 7,43).

(1,5)2. *Commentaire des termes “aç_çirâta_l_mustaqîm”* = « le Chemin droit ».

2.1. Sens général : Les commentateurs s'accordent pour dire que le “Chemin droit” est ici la “Voie claire, sans tortuosité”.

Les Arabes utilisent d'ailleurs le mot çirât (voie) comme métaphore pour désigner des paroles ou des actes droits (mustaqîm) ou tortueux.

Pour nous le commentaire le plus juste de tout ce verset est celui-ci : Mon Dieu assiste-nous pour nous maintenir dans la conduite que Tu agréas et que Tu as soutenue chez ceux sur lesquels Tu as répandu Tes bienfaits ; cette conduite, en paroles et en actes, est “le Chemin droit” (aç_çirât al_mustaqîm).

Ce sens des mots “aç_çirât al_mustaqîm” est le plus général et recouvre les nombreuses significations plus précises que les commentateurs leur ont données et dont nous allons citer quelques exemples.

2.2. Significations précises :

Alî ibn Abî Tâleb a rapporté du Prophète que le Coran est le « çirât mustaqîm ».

... Ibn Abbâs a dit : « Le çirât mustaqîm, c'est le Livre d'Allâh ».

... Jâbir ibn Abd Allâh a dit : « le çirât mustaqîm est l'Islâm, et c'est un chemin plus vaste que tout ce qui est entre le Ciel et la Terre ».

... Ibn Abbâs a dit : « L'Ange Gabriel a dit à Muḥammad :

— O Muḥammad ! dis : “ihdi nâ_ç_çirâta_l_mustaqîm” ». Ce qui signifie, ajoute Ibn Abbâs : « Inspire-nous de suivre la Voie qui guide, c'est-à-dire la Religion d'Allâh exempte de tortuosité ».

... Ibn Abbâs a dit encore : « Le çirât mustaqîm est la voie spirituelle (târiq) ».

... Abû l_Aliya a dit : « le “çirât_mustaqîm” c'est l'Envoyé — qu'Allâh lui accorde Ses Grâces et Sa Paix — et ses deux compagnons après lui, Abû Bakr et Umar »².

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (1,5)

1. Les mots “divinité” et “idole” peuvent avoir une signification très générale et peuvent désigner, selon certains commentaires, ce bas-monde ou ce qu'il peut contenir, les biens, les passions, les plaisirs ou les jeux... considérés comme des fins en eux-mêmes, pour l'homme qui s'y assujettit servilement et oriente son activité vers cela. Le Coran indique en de nombreux endroits les multiples aspects de l'idolâtrie et y répond par la réaffirmation constante de l'Unicité divine, dans les contextes les plus divers rappelant ainsi au croyant la Réalité ultime et immuable : « Tout ce qui est sur la terre est périssable ; seule demeure la Face de Ton Seigneur... » (55,26,27). « Dis : Allâh, et laisse-les à leurs vains jeux... » (6,91).

2. “Çirât mustaqîm” est l'un des deux cents noms attribués au Prophète.

*
* *

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴿١٦﴾

« Le Chemin de ceux que Tu as comblé de Tes bienfaits ». (1,6)

« çirâta_l_ladhîna an'amta 'alay_him ».

(1,6) *Ce verset vient expliciter les mots "aç-çirâta_l_mustaqim" qui terminent le verset précédent.*

Chaque voie de la Vérité (turuq al_Haqq) est un chemin droit; pourtant il a été dit [plus spécialement] au Prophète : « ô Muḥammad ! Dis : « Seigneur, guide-nous sur le Chemin droit, le Chemin de ceux que Tu as comblé de Tes bienfaits », bienfaits de l'obéissance et de l'adoration ; et ce sont Tes Anges, Tes Prophètes, les Véridiques (Çiddiqîn), les Martyrs témoins (Chuhâdâ) et les Pieux parfaits (Çâlihîn) selon la Parole d'Allâh — que Sa louange soit magnifiée — : « [Et si ceux auxquels parvient la Révélation] faisaient ce à quoi ils sont exhortés cela serait meilleur pour eux et les affermirait plus solidement. Nous leur accorderions alors de Notre part une immense récompense et Nous les guiderions sur un Chemin droit. En effet, ceux qui obéissent à Allâh et à Son Envoyé, ceux-là sont parmi ceux qu'Allâh a comblé de Ses bienfaits, à savoir, les Prophètes, les Véridiques, les Martyrs témoins [de la vérité de la Révélation] et les Pieux parfaits... » (Cor. 4, 66 à 69).

C'est ainsi qu'Ibn Abbâs commente les termes "ceux que Tu as comblé..." alors que Rabî' dit qu'il s'agit seulement des Prophètes et Wakî' dit qu'il s'agit des musulmans en général.

Ce verset comporte une indication claire : ceux qui obéissent à Allâh ne Lui obéissent que par les bienfaits de la grâce et du soutien providentiel qu'Il leur a accordés, grâce et soutien qu'Il leur a ordonné de reconnaître et de demander dans les deux versets précédents :

« C'est Toi que nous adorons et c'est à Toi que nous demandons l'Aide [pour T'obéir et T'adorer] ».

« Guide-nous sur le Chemin droit ».

*
* *

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

« Le [chemin] de ceux qui n'encourent pas Ta Colère et qui ne sont pas égarés. » (1,7)

« ghayri l-maghdûbi 'alay him wa la-d dâllîn ».

(1,7)1. Commentaire de "ghayri l-maghdûbi 'alay him".

Il faut d'abord distinguer deux lectures possibles du mot "ghayr" :

- ghayr_i au cas indirect
- ghayr_a au cas direct¹.

A chacune de ces lectures correspondent plusieurs significations possibles du passage et même de tout le verset selon le sens retenu pour "ghayr" et selon le mot auquel on le rapportera.

1.1. Selon la lecture "ghayri", deux possibilités se présentent car "ghayri" pourra être rapporté à deux mots du verset précédent :

- al-ladhîna (ceux)²
- ou — çirâta (chemin)

● Selon le premier cas, "ghayri" et les mots qui en dépendent forment un qualificatif de "al-ladhîna"³ considéré comme indéterminé et le sens du verset sera le suivant :

« Guide-nous sur le Chemin droit — Le Chemin de ceux que Tu as comblé de Tes bienfaits et **qui ne sont pas ceux qui encourent Ta Colère ni les égarés** ».

● Mais si le mot "al-ladhîna" est considéré comme déterminé [s'il désigne par exemple les Prophètes, les Véridiques...] les normes de la langue arabe ne permettent pas que le mot "ghayri" lui soit rapporté. Dans ce cas, ghayr devra être considéré comme complément du nom du mot "çirâta" sous-entendu, placé devant lui, et répétant le mot "çirâta" du début du verset. Le sens sera alors le suivant :

« Guide-nous sur... Le Chemin de ceux que Tu as comblé de Tes bienfaits, [le chemin de] **ceux qui n'encourent pas Ta Colère et qui ne sont pas égarés** ».

Selon cette compréhension, « ceux qui n'encourent pas la Colère et ne sont pas égarés », ne sont pas les mêmes que « ceux qu'Allâh a comblé de bienfaits » même si chacune de ces catégories d'êtres a, sans doute, reçu des bienfaits dans sa religion respective.

● [Remarque de Tabarî]. Les deux sens donnés à ce passage, même s'ils correspondent à deux points de vue différents sur sa syntaxe sont proches en réalité car ceux qu'Allâh a comblé de bienfaits en les guidant dans la religion du Vrai, n'encourent pas Sa Colère et sont délivrés de l'égarément. [Même si cela est évident] la mention des termes "qui n'encourent pas Ta Colère et..." rend explicite la nature des bienfaits divins accordés à ceux qu'Allah a comblé dans leur religion (selon le

premier sens donné au verset), ou bien rend explicite la nature du chemin que les serviteurs doivent demander à suivre (selon le second sens).

1.2. Selon la lecture "ghayra".

L'objet de ce livre n'est pas d'étudier les variantes de lectures sauf lorsque celles-ci s'accompagnent d'une modification du sens.

Pour celui qui retient la lecture "ghayra" le sens du verset est le suivant :

« Guide-nous sur le Chemin droit, le chemin de ceux que Tu as guidés par un bienfait de ta part, sans être en Colère contre eux et qui ne sont pas égarés ».

Les grammairiens de Baçra et de Kûfa ont deux autres avis quant au sens qui peut être donné au verset selon la lecture "ghayra" (...)

Ces deux lectures, avec leurs différentes significations possibles, sont admises, toutefois nous considérons que la meilleure lecture est "ghayri" et chacune des interprétations de cette lecture est bonne.

1.3. De la notion de Colère (ghaḍab).

Il y a divergence pour savoir si la Colère est un Attribut divin ou non.

Certains disent que la Colère de Dieu contre l'une de Ses créatures se traduit par un châtiment dans ce monde ou dans l'Autre selon le verset : « Lorsqu'ils Nous eurent courroucé, Nous nous vengeâmes d'eux et Nous les noyâmes tous » (Cor. 43,55).

D'autres disent que la Colère de Dieu contre certains de Ses serviteurs c'est de blâmer en Paroles leurs actes et de les mépriser.

D'autres disent enfin que la notion de Colère, lorsqu'il s'agit de la Colère d'Allâh, est une notion compréhensible selon les diverses significations attachées au mot colère (ghaḍab) mais la réalité de cette colère [indépendamment de la conception que l'on peut s'en faire] est différente de ce qu'est la colère humaine, car si celle-ci agite et trouble les hommes, Allâh ne saurait être affecté par quoi que ce soit.

1.4. On nous demandera peut-être : Qui sont « ceux qui encourent Ta Colère » et au sujet desquels, Dieu nous a ordonné de Lui demander qu'Il ne nous mette pas parmi eux?⁴

On dit qu'il s'agit de ceux qui sont mentionnés dans le verset suivant où Allâh s'adresse au Prophète [au sujet des Juifs] : « Dis : vais-je vous informer d'une sanction pire que cela auprès d'Allâh : [c'est le châtiment de] ceux qu'Allâh a maudits, contre qui Il s'est courroucé (ghaḍiba), dont Il fit des singes, des porcs et des adorateurs de démons, ceux-là sont dans la pire des situations et les plus égarés, loin de la route droite » (Cor. 5,60).

Il est légitime de citer ce verset pour décrire ceux qui encourent la Colère d'Allâh car de nombreux hadîths rapportés par Adiyy ibn Ḥâtim, témoignent que le Prophète a dit en commentant ce verset de la Fatiḥa que « ceux qui encourent Ta Colère » sont les Juifs (Yahûd) »⁵.

(1,7)2. *Commentaire de “wa lâ_d dâllîn”*

2.1. Selon la lecture et le sens retenu pour le mot “ghayr”, la particule “lâ” qui est habituellement une négation catégorique devra prendre une acception différente.

Comme pour le mot “ghayr”, les différentes significations du mot “lâ” sont attestées dans la langue arabe et ces preuves fournies par la langue fondent les différents points de vue du commentaire (...)

Ainsi, par exemple, si on retient avec les grammairiens de Baçra le sens de “sauf”, “excepté” pour le mot “ghayr”, le mot “lâ” n’aura plus aucun effet négatif [du point de vue syntaxique pur] et il sera mentionné tout en ayant la fonction d’un mot élidé⁶ et le verset aura le sens suivant :

« Guide-nous sur...

« Le Chemin de ceux que Tu as comblé de Tes bienfaits “exceptés” ceux qui encourent Ta Colère et ceux qui sont égarés » (...)⁷.

Toutefois le sens que nous retenons est celui que nous avons déjà mentionné (voir conclusion de (1,7)1.2.

2.2. De la notion d’égarement (dalâl).

Selon la langue arabe, celui qui s’écarte du but de la route qu’il suit, ou celui qui suit une voie tortueuse est dâll c’est-à-dire “égaré” car il abandonne le milieu de la voie, la “face de la voie” droite.

2.3. On nous demandera peut-être : Quels sont « ceux qui sont égarés » et au sujet desquels Dieu nous a ordonné de Lui demander la protection contre l’égarement.

On dit qu’il s’agit de ceux auxquels Allâh s’adresse dans le verset suivant : « O gens du Livre, dans votre religion, n’outrepassez pas la vérité et ne suivez pas les passions d’un peuple qui s’est égaré antérieurement, qui en a égaré beaucoup et qui a abandonné le droit chemin » (Cor. 5,77).

Il est légitime de citer ce verset pour décrire « ceux qui sont égarés » car de nombreux hadîths témoignent que le Prophète a dit au sujet du dernier verset de la Fatiha « Les égarés sont les Chrétiens (Naçâra) ».

Ibn Abbâs commente la fin de ce verset en disant : « non la voie des Chrétiens qu’Allâh a égarés par les propos inconsidérés qu’ils ont tenus à Son sujet ». Conclusion de Tabarî.

L’ensemble des trois versets (1,5-1,6-1,7) s’interprète ainsi :

« Mon Dieu, inspire-nous Ta véritable Religion qui est « Pas de dieu si ce n’est Allâh, l’Unique, sans associé » ; inspire-nous en sorte que Tu ne T’irrites pas contre nous comme Tu T’es irrité contre les Juifs et que Tu ne nous égares pas comme Tu as égaré les Chrétiens. Par Ta Bienveillance, Ta Miséricorde et Ta Toute-Puissance, évite-nous une telle épreuve ! »

Place de la sourate “Al_Fâtiha” dans la dévotion.

Rapports entre le Seigneur et le serviteur :

...Jâbir ibn Abd Allâh AL Ançârî rapporte que le Prophète a dit :

« Allâh, Puissant et Majestueux, a dit : “ J’ai partagé la Prière entre Moi et Mon serviteur en deux moitiés et il obtiendra ce qu’il demande”. Lorsque le serviteur dit : “La louange est à Allâh, Seigneur des Mondes”, Allâh dit : “Mon serviteur M’a louangé!” ».

Lorsque le serviteur dit : “Le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux”, Allâh dit : “Mon serviteur proclame encore Ma louange”.

Lorsque le serviteur dit : “Maître du Jour de la Rétribution”, Allâh dit : “Mon serviteur me glorifie et tout cela Me revient. Quant au reste [de la sourate] c’est pour lui” ».

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (1,7)

1. Tabarî précise plus loin : — le mot “ghayr” peut avoir le sens d’une négation venant nier le terme qui suit (exemple: ghayr kabîr : **non** grand = petit) — “ghayr” peut signifier l’exception (exemple : ghayr al_kabîr : **sauf** le grand).

— “ghayr” peut signifier l’altérité (exemple: ghayr al_kabîr : **autre** que le grand). Le choix de l’un des sens aura des répercussions sur le sens à donner aux autres termes du verset car chaque lecture ne sera valable **que** si elle est cohérente.

2. “Al_ladhîna” est au cas indirect car il est “annexé” au terme “çirât” qui le précède.

3. Tabarî précise : à condition que “al_ladhîna” ne soit pas déterminé. D’ailleurs, selon cette lecture et cette compréhension « ceux que Tu as comblé de Tes bienfaits » ne peuvent pas être connus car s’il s’agissait des Prophètes, des Véridiques, etc..., mentionnés précédemment il serait superflu de préciser qu’ils n’encourent pas la Colère de Dieu.

4. La suite du commentaire est fonction de la lecture et du commentaire retenu par Tabarî au sujet des mots précédents, en particulier “ghayr”.

5. Signalons ici que, selon la terminologie coranique qui est très précise, il faut soigneusement distinguer les termes : Fils d’Israël (Banû Isrâ’îl), “ceux qui professent le Judaïsme” (al_ladhîna hâdu) et les Juifs (Yahûd).

6. La mention de la négation “lâ” devient alors un rappel du caractère négatif de la chose et non une négation de la chose elle-même. Le même cas se produit plusieurs fois dans le Coran. Tabarî cite l’exemple du verset suivant où Dieu s’adresse à l’Ange déchu : “wa mâ mana’a ka an lâ tasjudâ” qui signifierait littéralement : « qu’est-ce qui t’a empêché de ne pas te prosterner » alors que le véritable sens est : « qu’est-ce qui t’a empêché de te prosterner ». La négation “lâ” serait, en quelque sorte, un adverbe du verbe « se prosterner » rappelant le fait qu’Iblîs, effectivement, ne s’est pas prosterné (voir commentaire du verset 7,12).

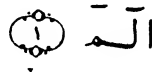
7. Tabarî donne de nombreux exemples pour expliquer les divergences entre les grammairiens de Baçra et de Kufâ sur cette question.



— 2 —

LA GÉNISSE

AL_BAQARA



« alif_lâm_mîm ».

(2,1)

(2,1)1. *Commentaire de ces trois lettres selon les Interprètes du Coran.*

Les Interprètes du Coran ont des avis différents sur la signification de ces lettres selon les propos des premiers commentateurs auxquels ils se réfèrent :

...Qatâda et Ibn Jurayj ont dit : « Alif_Lâm_Mîm est un des Noms du Coran ».

...Mujâhid a dit : « Alif_Lâm_Mîm sont des lettres inaugurales par lesquelles Allâh commence le Coran ».

...Zayd_ibn Aslam a dit : « Les premières lettres “Alif_Lâm_Mîm” et “Alif_Lâm_Mîm_Ra” des sourates (2 et 31) forment les noms respectifs de ces sourates¹.

On interrogea As_Suddiyy sur les lettres “Hâ_mîm”, “Yâ_sîn_mîm” et “Alif_lâm_mîm” et il répondit en citant Ibn Abbâs : « C’est le Nom suprême de Dieu ».

...Ibn Abbâs a dit également : « Ces lettres constituent un des Noms d’Allâh par lequel Il fait un serment ». [comparable à : “Par Allâh”]

Certains ont dit que “Alif_lâm_mîm” sont des lettres d’abréviation correspondant chacune à un mot précis, par exemple un Nom ou un Attribut divin. Leur avis se fonde sur les propos d’Ibn Abbâs et de Sa’îd ibn Jubayr : « “Alif_lâm_mîm” correspond à [l’abréviation des mots] Ānā Lîlāhu a ‘lāmū » [qui signifie : Moi, Dieu, Je sais]

D'autres ont dit que chacune de ces lettres avaient de multiples significations et ils se réfèrent aux propos suivants :

... Rabi' ibn Anas a dit : « "Alif_lâm_mîm" sont trois des vingt-neuf lettres de l'alphabet arabe : il n'y a pas une seule de ces lettres qui ne soit "la clé" d'un Nom divin, qui ne participe à la fois au nom d'un bienfait et au nom d'une épreuve et qui ne corresponde à la durée de l'existence d'un peuple et à son terme. Jésus, fils de Marie, a dit : « Quelle chose étrange ! Ils parlent de Ses Noms [car, pour s'exprimer, ils utilisent des lettres qui sont chacune la "clé" d'un Nom divin] et vivent grâce à la subsistance qu'Il leur accorde ! Comment peuvent-ils Le renier ? ». Rabi' ajoute : « Alif est la [lettre] "clé" qui commence le Nom Allâh, Lâm est la "clé" de Son Nom Latîf (Subtil) et Mîm est la "clé" de Son Nom Majîd (Glorieux) ; Alif correspond à l'ensemble des dons d'Allâh, Lâm à Sa subtile Douceur (lutf) et Mîm à Sa Gloire (majd) ; Alif correspond à une année, Lâm a trente et Mîm à quarante »².

Enfin, certains disent que ces lettres isolées correspondent simplement à des nombres mais nous rejetons cette opinion car elle se fonde sur un avis rapporté par quelqu'un à qui on ne peut se fier ni pour ce qu'il dit ni pour ce qu'il rapporte.

D'ailleurs, Rabi' ibn Anas, a bien dit que les lettres correspondent aussi à des nombres mais il n'a pas dit qu'elles ne correspondent qu'à cela.

(2,1)2. *Selon les linguistes arabes et les données traditionnelles.*

Tabarî reprend ici chacun des avis précédents en les expliquant, en les justifiant, parfois en les réfutant d'après les seules normes de la langue arabe et en étayant ses explications par des exemples tirés de la poésie ancienne. Ces passages étant très complexes, nous n'avons retenu ici que trois exemples des différentes significations possibles de ces lettres :

- chaque lettre est l'abréviation d'un mot précis.
- chaque lettre a de multiples significations,
- chaque lettre correspond à un nombre.

2.1. L'interprétation de ceux qui disent que ces lettres sont des abréviations de mots précis, par exemple : Noms ou Attributs divins, rejoint un usage poétique arabe qui consiste à ne mentionner un mot que par une ou deux de ses lettres.

Exemple : dans l'hémistiche suivant le mot "waqâftu" (je me suis arrêté) est mentionné par son qâf central :

"qulnâ la_hâ qifi la_nâ qalât qâf", c'est-à-dire : « Nous lui avons dit : arrête-toi pour nous ; elle dit : je me suis arrêtée » [Mais au lieu de dire "waqâftu" elle dit seulement "qâf"].

Les exemples d'abréviation sont très nombreux même dans la langue courante : par exemple, au lieu de dire yâ mâlik (ô maître) on dira "yâ mâli" [avec élision du kâf final].

Un autre exemple significatif est ce vers d'un ancien poète où dans chaque hémistiche un mot est remplacé par une lettre : "bi_l_khayri khayrâtun wa in char-ran fâ (au lieu de : fa_charran) wa lâ urîdu charran illâ an tâ (au lieu de : tachâ)".

Ainsi se justifie, du point de vue de la langue arabe, l'interprétation des trois lettres "Alif_lâm_mîm" par : ʾAnâ ʾLlâhu ʾaʾlamu (Moi, Allâh, Je sais). De même, les interprétations données par les Interprètes du Coran³ à toutes les autres lettres en position initiale au début des sourates se justifient de la même façon car c'est là un usage si courant dans la langue arabe (ancienne) qu'il serait trop long d'essayer de répertorier les exemples.

2.2. Quant à ceux qui disent que chacune de ces lettres a de multiples significations, on leur posera peut-être la question suivante : « Alif_lâm_mîm a été interprété par certains par "ʾAnâ ʾLlâhu ʾaʾlamu" ; si d'autres donnent une autre interprétation, laquelle faudra-t-il retenir ?

Ils pourront répondre ceci :

La lettre "alif", du groupe "Alif_lâm_mîm", appartient à divers mots et elle peut désigner toutes les significations attachées à chacun de ces mots ; alors que la mention explicite de toutes les lettres d'un seul mot n'aurait permis de désigner que les significations attachées à ce seul mot, la mention d'une seule lettre commune à plusieurs mots permet de faire allusion, simultanément, aux significations de tous ces mots.

Par ces lettres isolées, Allâh — que Sa louange soit magnifiée — veut faire connaître à ceux auxquels Il s'adresse, qu'Il ne mentionne pas telle chose particulière à l'exclusion d'une autre, mais qu'Il fait allusion, par chaque lettre, à beaucoup de significations et Il veut faire savoir que chacune de ces lettres est la plus appropriée pour désigner la notion unique [commune à l'ensemble des significations auxquelles elle fait allusion] de même qu'elle est la plus appropriée pour désigner chacune de ces significations en particulier.

Mais comment une seule lettre peut-elle faire allusion synthétiquement à de multiples sens différents ? Cela est possible comme il est possible qu'un même mot recouvre de multiples significations :

— ainsi, on appelle 'umma : à la fois une communauté d'hommes, une période de temps ou un homme pieux et obéissant à Dieu⁴ ;

— on nomme dîn : à la fois la tradition sacrée (milla) d'une communauté, sa sanction des actes et le talion, son autorité, l'obéissance à son égard, la soumission et le fait de rendre des comptes... Il en est de même pour d'innombrables mots qui, bien qu'uniques dans leur forme (prononciation, origine) n'en comportent pas moins de multiples sens.

2.3. Quant à ceux qui disent que ces lettres correspondent à des nombres, ils fondent leur avis sur les hadîth suivant rapporté par :

... Ibn Abbâs qui a entendu Jâbir ibn Abd Allâh ibn Rabâb dire : « Abû Yâsir ibn Akḥṭab passait auprès de l'Envoyé d'Allâh alors que celui-ci récitait le début de la sourate "AL Baqara" : "Alif_lâm_mîm Dhâlika ʾl Kitâb..." Il alla trouver son frère, Huyyay ibn Akḥṭab qui se trouvait alors au milieu d'un groupe de Juifs et dit :

— Par Allâh, savez-vous que je viens d'entendre Muḥammad réciter

les mots suivants de la Révélation descendue sur lui : “Alif lâm mîm Dhâlika l Kitâb”.

— C’est toi-même qui l’a entendu, lui dirent-ils?

— Oui.

— Entouré de ce groupe de Juifs, Hayy ibn Akhtab se rendit auprès de l’Envoyé d’Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — et lui dit :

— O Muḥammad ! Ne nous a-t-on pas dit qu’un des passages de la Révélation descendu sur toi est “Alif lâm mîm Dhâlika l Kitâb”.

L’Envoyé d’Allâh — sur lui les grâces et la Paix — leur répondit :

— Effectivement.

— Est-ce Gabriel qui t’a rapporté cela de la part de Dieu?

— Oui.

— Dieu, que Sa Louange soit magnifiée, a déjà suscité avant toi des Prophètes et nous ne sachons pas qu’Il ait fait connaître à l’un deux la durée de son autorité et le terme de l’existence de sa Communauté, si ce n’est à toi⁵.

Hayy ibn Akhtab se tourna vers les Juifs qui l’accompagnaient et leur dit :

— L’“alif” vaut un, le “lâm” trente et le “mîm” quarante (2,1) ce qui fait soixante et onze ans. Allez-vous embrasser la religion d’un Prophète dont l’autorité et la communauté durera soixante et onze ans?

Ayant dit cela, Hayy se tourna vers le Prophète et lui dit :

— O Muḥammad, as-tu d’autres nombres à ajouter à celui-là?

— Oui.

— Lesquels?

— Alif, lâm, mîm, câd (7,1).

— Voilà qui est plus conséquent et plus long : alif vaut un, le lâm trente, le mîm quarante et le câd quatre-vingt-dix ce qui fait cent soixante et un ans. O Muḥammad ! as-tu d’autres nombres?

— Oui.

— Lesquels?

— Alif, lâm, râ. (par ex. : 10,1).

— Voilà qui est encore plus conséquent et plus long : alif vaut un, le lâm trente et le râ deux cents, ce qui fait deux cent trente et un ans. As-tu d’autres nombres?

— Oui ! Alif, lâm, mîm, râ (13,1).

— Voilà qui est encore plus conséquent et plus long : alif vaut un, le lâm trente, le mîm quarante et le râ deux cents, ce qui fait deux cent soixante et onze ans.

Puis il ajouta :

— Ton affaire nous paraît douteuse, Muḥammad, car finalement nous ne savons pas si c’est une courte ou une longue durée qui t’a été accordée.

Ils se levèrent alors pour s’éloigner, lorsque Yâsir s’adressa à son frère Huyyay ibn Akhtab et aux docteurs juifs qui l’accompagnaient :

— Qu’en savez-vous? Peut-être que c’est tout cela qui a été destiné à Muḥammad : soixante et onze, cent soixante et un, deux cent trente et un,

et deux cent soixante et onze ce qui fait au total sept cent trente-quatre ans.

— Vraiment, dirent-ils, son affaire nous paraît ambiguë ».

Les commentateurs affirment que ces versets [formés de lettres isolées] sont ces versets ambigus, mentionnés en rapport avec ceux qui posaient des questions à leur sujet en vue de semer le doute.

« [O Muḥammad !] C'est Lui [Allāh] qui a fait descendre sur toi le Livre qui contient des versets "fixés" [aux commentaires évidents] constituant l'essentiel du Livre et d'autres qui sont "équivoques" [susceptibles d'interprétations ambiguës] ; quant à ceux qui ont une déviation dans le cœur, ils suivent ce qui en est "équivoque" par recherche de la subversion et par recherche de son "interprétation" (ta'wīl).

Or n'en connaît son "interprétation" qu'Allāh ; et ceux qui sont fermes en Science disent : « Nous y croyons ! Tout vient de chez notre Seigneur ! ». [Mais] ne se remémorent que les hommes doués d'intelligence [intuitive] » (Cor. 3,7).

Pour conclure nous dirons que le plus pertinent est de dire que, par chacune de ces lettres isolées en tête des sourates, Allāh voulut faire allusion à plusieurs significations, comme le dit Rabī' ibn Anas ; et si Rabī' se contente de ne mentionner qu'une seule de ces significations, cela n'empêche pas chacune de ces lettres de désigner aussi toutes les autres mentionnées par les commentateurs⁶.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET "ALIF_LAM_MIM"

1. Tableau des lettres isolées et des sourates dont ces lettres constituent le premier verset (dans le cas de la sourate 42 elles forment les deux premiers versets) :

Groupes des lettres	N° des sourates
Alif, lām, mīm	: 2-3-29-30-31-32.
Alif, lām, mīm, ḥād	: 7.
Alif, lām, rā	: 10-11-12-14-15.
Alif, lām, mīm, rā	: 13.
Kāf, hā, yā, 'aīn, ḥād	: 19.
Tā, hā	: 20.
Tā, sīn, mīm	: 26-28.
Tā, sīn	: 27.
Yā, sīn	: 36.
Ḥād	: 38.
Hā, mīm	: 40-41-42-43-44-45-46.
Hā, mīm ; 'aīn, sīn, qāf	: 42.
Qāf	: 50.
Nūn	: 68.

Ces lettres forment quatorze groupes et elles sont au nombre de quatorze si chacune des lettres n'est comptée qu'une fois ce qui correspond exactement à la moitié de l'alphabet arabe comprenant 28 lettres en tout. (La "hamza" est parfois considérée comme une 29^e lettre).

2. Tableau des lettres arabes selon leur valeur numérique et regroupées selon l'ordre de la science du Jafr. (Sous chaque lettre a été placée sa valeur numérique) :

Abjad : Alif Bâ Jim Dâl Hawaz : Hâ Waw Zaïn Haṭay : Hâ Tâ Yâ
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

Kalmân : Kâf Lâm Mîm Nûn Sa'faç : Sîn 'Aîn Fâ Çâd
20 30 40 50 60 70 80 90

Qarchat : Qâf Râ Chin Tâ Thakhadh : Thâ Khâ Dhâl Dazagh : Dâd Zâ Ghain
100 200 300 400 500 600 700 800 900 1000

3. Il s'agit, bien entendu, d'interprétations données par les commentateurs et les interprètes autorisés du Coran, ceux que Tabarî nomme les Mufasssirûn et les Tarâjima (pluriel de tarjûmân : interprète, traducteur).

Parmi les grands interprètes du Coran, postérieurs à Tabarî, citons Abd ar_Razzâq AL_Qachânî dont les interprétations sur les lettres isolées seraient très précieuses pour mieux comprendre le commentaire de Tabarî à cet endroit ainsi que ce qui va suivre. Une traduction complète de ses "commentaires sur les lettres isolées" a été faite par Michel Valsân et publiée en six articles successifs parus en 1963 et 1964 dans les Études Traditionnelles (Éditions Traditionnelles, Paris).

4. Le mot "'umma" avec ses significations est mentionné dans le Coran par exemple en (3,104) avec le sens de "communauté", en (11,8) avec le sens de "période" et en (16,120) avec le sens de "homme pieux".

5. D'emblée Ḥayy ibn Akṭab interprète la révélation de ces lettres comme un signe de la durée de la Communauté. Cette réaction surprenante indique que l'alphabet arabe pouvait avoir à cette époque un rôle plus complexe dans la culture arabe que celui d'un simple alphabet : en tout cas il ressort de cette conversation que son utilisation en numérologie divinatoire semble aller de soi. (Rappelons que la culture arabe utilisait alors un alphabet phonétique mais non écrit ; c'est pourquoi les Arabes étaient qualifiés de "ummî" c'est-à-dire d'"illettrés" dans le sens où ils n'utilisaient pas, et, pour la plupart, ne connaissaient pas les lettres écrites).

6. Un exemple de ces autres significations sera donné plus loin en (2,2)1. et dans la note 3 du verset 2,2.

*
* *

ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ ﴿٢﴾

« Ceci est le Livre ne comportant aucun doute,
[un Livre qui est] un guide pour ceux qui craignent ».

(2,2)

« dhâlika l_kitâbu lâ rayba* fî hi* hudan li l mut-
taqîna ».

(2,2)1. *Commentaire de "Dhâlika_l_kitâb"*

La traduction littérale de ce passage serait « Ce Livre-là (pas de doute en lui) » ou « Cela est le Livre... » mais Tabarî va montrer que le sens le plus exact est en réalité : « Ceci est le Livre... »¹.

1.1. Explication de "Dhâlika_l_kitâb" dans le sens "ceci est le Livre".

La plupart des commentateurs comme Mujâhid, Ikrima, Ibn Abbâs, etc..., donnent à ce passage le sens de "hâdha_l_kitâb" qui signifie "ceci est le Livre"; ils donnent donc au démonstratif "dhâlika" (cela) qui désigne normalement une chose absente, éloignée ou terminée, le sens du démonstratif "hâdhâ" (ceci) qui désigne une chose présente, proche ou en cours.

Or, pour que le démonstratif "dhâlika" puisse avoir le sens de "hâdhâ" il faut que la chose désignée vienne juste d'être terminée ou mentionnée. En tant qu'elle est accomplie, elle est rappelée par le pronom dhâlika, mais en tant que son achèvement ou sa mention vient juste d'avoir lieu, ce mot "dhâlika" prend de plus le sens du démonstratif "hâdhâ". En d'autres termes la mention, de "dhâlika" dans ce sens signifie que la chose désignée par ce démonstratif est à la fois accomplie sous un certain rapport et présente sous un autre².

1.2. Significations de "Dhâlika_l_kitâb" dans le sens de "ceci est le Livre".

En fonction des explications précédentes, le passage peut avoir deux significations :

- Première signification : le démonstratif "ceci" rappelle les significations auxquelles font allusion les trois lettres isolées : "Alif, lâm, mîm".

Allâh — que Son Invocation soit magnifiée — vient de mentionner les trois lettres "Alif, lâm, mîm" dont nous disions que chacune comporte de multiples significations [significations évidentes pour celui qui connaît les multiples mots précis que ces lettres peuvent désigner à cet endroit] ; étant donné cette mention, Allâh veut dire ici à Son Prophète : « O Muḥammad ! ce que Je viens de Te mentionner [synthétiquement par chaque lettre] et de Te rendre évident [par la nature de chaque lettre utilisée] c'est le Livre³.

C'est pourquoi l'emploi de "dhâlika" à la place de "hâdhâ", et avec le sens de "hâdhâ", est particulièrement significatif car ce pronom renvoie à toutes les significations contenues dans les trois lettres "Alif, lâm, mîm" dont la mention vient de se terminer mais dont les significations continuent d'être actuelles.

- Selon la seconde signification, le démonstratif "ceci" désigne l'ensemble des sourates révélées avant la sourate de "La Génisse" à la Mekke ou à Médine⁴. Selon cet avis le passage signifie : « O Muḥammad, sache que tout ce que contiennent les sourates du Livre que Nous t'avons déjà révélées, tout "cela" est le Livre qui ne comporte aucun doute ». Le fait que les commentateurs interprètent le démonstratif "dhâlika" (cela) par "hâdhâ" (ceci) signifie alors que les sourates révélées avant la sourate "AL Baqara" [et qui sont achevées sous le rapport de leur révélation],

ces sourates-là font partie de “ceci” qui est « notre Livre que Nous te révélons actuellement ».

Selon nous, [ajoute Tabarî], la première signification est plus juste.

1.3. Enfin, selon certains, le passage “dhâlika l kitâb” peut aussi avoir son sens littéral de “cela est le Livre”, le démonstratif “dhâlika” désignant alors quelque chose qui est effectivement “éloignée” ; selon cet avis “cela” désigne alors la Thora et l’Injil (l’Évangile).

Tabarî ne fait que mentionner cet avis comme étant plausible. Selon ce sens, le passage signifie : « Cela, c’est-à-dire, la Thora et l’Évangile qui ont été révélés antérieurement, sont contenues dans le Livre que Nous te révélons maintenant et qui ne comporte aucun doute ». Cet aspect du second verset annonce certains aspects des versets suivants.

(2,2)2. *Commentaire de “lâ rayba fi hi”*

Selon Mujâhid, Aṭâ, Ibn Abbâs..., ce passage signifie : « Pas de doute en lui » c’est-à-dire « Il n’y a pas de doute que ce Livre provient d’auprès d’Allâh comme Guidance pour ceux qui craignent⁵ ».

Si le lecteur s’étonne que Tabarî dise ici “ce Livre” alors qu’il disait auparavant “ceci est le Livre” nous le prions de se reporter à la note 1 de ce verset.

(2,2)3. *Commentaire de “Hudan li l muttaqîna” = « Guide pour ceux qui craignent »*

3.1. Signification du mot “Hudan” : ...D’après Ach Cha’bi, le mot “hudan” signifie “guide pour sortir de l’égarement” et... d’après certains Compagnons, c’est la “lumière” destinée à ceux qui craignent.

Ce mot “hudan”, en tant que nom d’action du verbe “hadâ” (guider), peut signifier le fait d’indiquer la voie, de diriger vers la voie ou de guider clairement dans la voie.

On nous demandera peut-être : mais le Livre d’Allâh n’est-il donc un guide que pour ceux qui craignent et une direction que pour les croyants ?

Nous répondrons que la chose est comme notre Seigneur, Puissant et Majestueux, l’a décrite : si ce Livre était une lumière pour ceux qui n’ont aucune crainte pieuse et une direction pour les incroyants, Allâh n’aurait pas précisé que c’est un guide pour les “muttaqîn” mais Il aurait employé un terme général englobant tous ceux que ce Livre avertit [croyants ou non].

En vérité, ce Livre est un Guide pour ceux qui sont imprégnés de crainte pieuse (taqwâ), un Remède pour [les maux cachés dans] la poitrine des croyants, un discours pénible pour les oreilles des négateurs, un aveuglement pour les yeux des athées et une Preuve décisive de Dieu à l’égard des incroyants.

3.2. Différents sens de ce verset selon ses différentes lectures possibles et selon les différents sens donnés au mot “hudan” d’après la fonction grammaticale qui lui est attribuée et le mot auquel il se rapporte.

Ce passage étant très complexe nous ne donnerons que quelques-unes des conclusions de Tabarî sur les sens possibles de ce verset d'après les possibilités normales de la langue arabe. Nous regrouperons ces exemples suivant deux cas de lecture qui diffèrent par la seule position de l'arrêt à respecter lors de la psalmodie après ou avant les mots "fî hi" (en lui)⁶.

● *Première lecture* : dhâlika l kitâbu lâ rayba fî hi* hudan li l muttaqîn.

D'après cette lecture, le verset peut avoir les sens suivants : « Ceci est le Livre, ne comportant aucun doute, [un Livre qui est un] Guide pour les "muttaqîn" ».

« Ceci, qui est le Livre ne comportant aucun doute, est un guide pour les "muttaqîn" » [Dans ce cas, "ceci" rappelle tout ce qui a été dit sur les trois lettres initiales de la sourate].

Avec explicitation d'une des significations de "Alif, lâm, mîm" : "Moi, Allâh, Je sais, le verset prend le sens suivant : « Moi, Allâh, Je sais que ce Livre qui ne comporte aucun doute, est un guide pour les "muttaqîn" »⁷.

● *Deuxième lecture* : dhâlika l kitâbu lâ rayba* fî hi hudan li l muttaqîn.

D'après cette lecture le verset peut avoir les sens suivants : « Ceci, sans aucun doute, est le Livre ; il contient une direction pour les "muttaqîn" » ou « Ceci est le Livre qui, sans aucun doute, contient une direction pour les "muttaqîn" ».

3.3. Signification du mot "muttaqîn"⁸

... AL Ḥasan AL Baḥrî a dit : « Les "muttaqîn" sont ceux qui craignent ce qu'Allâh a interdit et s'acquittent de ce qu'Il leur a imposé ».

... Ibn Abbâs a dit : « Les "muttaqîn" sont ceux qui craignent le châtiment d'Allâh à propos des aspects de la "Guidance" qu'ils ont connus mais qu'ils n'ont pas mis en œuvre, et ce sont ceux qui espèrent en Sa Miséricorde parce qu'ils ont reconnu la vérité de ce qui leur est parvenu ».

... Qatâda explique ce terme par le verset suivant : « Les "muttaqîn" sont : ceux qui croient au Mystère ; qui accomplissent la Prière et font les dépenses nécessaires sur ce dont Nous les pourvoyons ».

Ce commentaire n'est pas entièrement terminé car il reste à savoir quels sont ceux auxquels il est fait allusion dans ce verset, suivant les circonstances particulières de sa révélation. Étant donné que cet aspect du commentaire concerne à la fois les versets 2, 3, 4, 5 de cette sourate, nous l'avons placé à la fin du commentaire du verset (2,5).

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,2)

1. Les mots "dhâlika l kitâb" peuvent avoir le sens de : "ce livre-là" ou "cela est le livre". De même, les mots "hâdha l kitâb" peuvent avoir le sens de "ce livre-ci" ou "ceci est le livre". Ces mots peuvent donc être adjectifs ou pronoms démonstratifs et, dans ce contexte, ils ont les deux sens simultanément, suivant le point de vue auquel on se place. Tabarî ne s'arrête donc pas à cette distinction car elle importe moins en arabe puisque, selon la manière dont on envisage la construction de la phrase, les deux sens sont également possibles alors qu'en français chaque sens est rendu différemment. N'oublions pas que l'arabe est une langue synthétique et l'arabe

coranique l'est éminemment... D'ailleurs, Tabarî utilise le terme "dhâlika" dans les deux sens, d'après le contexte de sa phrase : « ceci est le Livre » et « ce Livre-ci ». Pour faciliter la compréhension de ses explications, nous n'avons retenu dans ce paragraphe que l'aspect de pronom "ceci est le Livre" car, en fait, c'est sur cet aspect que Tabarî veut insister à cet endroit. Mais que le lecteur ne s'étonne pas de trouver plus loin l'autre aspect.

2. D'après ce commentaire, le passage "dhâlika l kitâb" ne pourra pas se traduire ici par « ce Livre-ci » ou « voici le Livre » car le terme "dhâlika" est envisagé comme un pronom qui renvoie nécessairement à quelque chose qui a été mentionné avant et qui, sous un certain rapport, n'est pas ou n'est plus là.

3. Commenté ainsi, ce passage coranique peut surprendre si on n'a pas une idée de certaines significations désignées par ces lettres, significations auxquelles Tabarî a fait allusion précédemment et qu'il avait reconnues comme valables. même s'il ne les a pas explicitement mentionnées pour éviter, comme il le dit lui-même, de donner un caractère limitatif à son exposé.

D'après certains commentateurs comme 'Abd Ar_Razzâq Qachâni ces trois lettres font allusion respectivement au Nom Allâh, dont l'initiale est un alif ; au nom Jibrîl, dont la finale est un lâm et au nom Muḥammad dont l'initiale est un mîm.

Interprétées ainsi, ces trois lettres correspondent à l'ensemble du processus de la Révélation du Livre envisagée d'abord du point de vue de son origine (Parole d'Allâh), puis de son transmetteur (l'Ange Gabriel) et enfin de son réceptacle (le Prophète).

On peut comprendre à présent pourquoi il est légitime d'interpréter "Ceci est le Livre" par : Ces lettres, alif lâm mîm, qui viennent d'être mentionnées selon toutes les significations qu'elles impliquent, ces lettres donc, sont le Livre.

4. Lors de l'Émigration de la Mekke à Médine (Hégire 622 après J.-C.) la plus grande partie du Coran était déjà révélée : en effet, d'après Ibn Abbâs, les sourates suivantes avaient été révélées à la Mekke (exceptés un certain nombre de leurs versets) : 6 et 7, 10 à 23, 25 à 32, 34 à 46, 50 à 56, 61, 64, 67 à 98, 100 à 109 et 111.

Et les sourates suivantes ont été révélées à Médine :

1 (AL_Fâtiḥa), 2 (AL_Baqara), 3 et toutes les autres qui n'ont pas été mentionnées ci-dessus ainsi que les versets "médinois" inclus dans les sourates mekkoises (d'après l'Itqân de Suyûṭî).

5. Nous verrons plus loin dans le paragraphe 3.2. qu'il existe une autre lecture de ce passage avec une autre signification.

6. Cette variante de lecture est indiquée dans les textes imprimés du Caire par trois petits points disposés en triangle avant et après le mot "fi_hi" et signalant au lecteur que, s'il ne s'arrête pas au premier, il devra s'arrêter au second et inversement. Ces points ont été indiqués dans la transcription par un astérisque.

7. Voir (2,1)1. et (2,1)2.1.

8. Le mot muttaqîna est le pluriel au cas direct et indirect du mot muttaqîn qui dérive du verbe waqâ signifiant "protéger, préserver". En arabe ancien ce verbe était utilisé pour dire d'un cheval dont les sabots n'étaient pas protégés : être timide et craindre de marcher.

*
* *

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٢٣﴾

« Ceux qui croient au Mystère, qui accomplissent la Prière et font les dépenses nécessaires sur ce dont Nous les pourvoyons ».

(2,3)

« al_ladhîna yu'minûna bi_l_ghaybi wa yuqîmûna
-ç_çalâta wa mimmâ razaqnâ_hum yunfiqûna ».

(2,3)1. *Commentaire de "Al_ladhîna yu'minûna bi_l_ghaybi" = « Ceux qui croient au Mystère ».*

Pour comprendre le commentaire, il importe de rappeler que le nom d'action "imân" dérive du verbe âmana (croire).

1.1. ...D'après Ibn Abbâs : « Ceux qui croient au Mystère sont ceux qui le considèrent comme vrai ».

...D'après Rabi' : « Ceux qui croient sont ceux qui redoutent (l'égarement et la Colère divine) ».

Explication du mot "imân" (Foi) :

Pour les Arabes, le mot "imân" signifie "le fait de reconnaître et d'affirmer qu'une chose est vraie" et ils considèrent que celui qui reconnaît et affirme, en paroles ou en actes, qu'une chose est vraie, celui-là est mu'min (croyant)¹.

Le mot mu'min est utilisé dans son sens fondamental dans le verset suivant où les fils de Jacob, inventant une histoire à leur père pour expliquer la disparition de Joseph, lui dirent : « Tu ne seras pas "croyant" (mu'min) à notre égard, même si nous sommes véridiques » c'est-à-dire « tu n'ajouteras pas foi à ce que nous disons... ».

Quant au fait que la notion d'"imân" (en Islam) comporte un aspect de crainte cela est en rapport avec la mise en œuvre de la reconnaissance (orale) de la vérité. En effet le terme "imân" est un mot qui englobe d'une part la reconnaissance et l'affirmation de la vérité de Dieu, de Ses Livres et de Ses Prophètes et, d'autre part, la mise en œuvre effective de tout ce qu'implique cette reconnaissance.

1.2. Explication de la notion de "Mystère" (ghayb), "l'Invisible", "ce qui est caché".

Tout ce qui relève de la foi selon le sens qui a été donné au mot "imân" est "al_ghayb" (le Mystère, l'Invisible, le Non-manifesté).

Lorsque Dieu dit "ceux qui croient au Mystère", Il décrit donc les croyants et leur foi selon les termes les plus généraux sans faire prévaloir un aspect sur un autre :
— Les termes "ceux qui croient" impliquent tous les aspects de l'"imân" en paroles, en convictions et en actes.

— Le terme "Mystère" est le terme le plus général pour désigner ce qui est l'objet de l'"imân".

... Ibn Abbâs a dit : « *Al_ghayb* est tout ce qui vient d'Allâh ».

... Et il a dit également : « *Al_ghayb* est tout ce qui relève du Paradis ou de l'Enfer et qui est caché aux croyants ; c'est aussi tout ce qu'Allâh mentionne dans le Coran et que les (premiers) croyants d'origine arabe ont reconnu vrai sans avoir de livres révélés ou de sciences préalables sur ces choses ».

... Rabi' ibn Anas a dit : « Ceux qui croient au Mystère, croient en Allâh, en Ses Anges, en Ses Envoyés, au Jour dernier, au Paradis, au Feu et à la Rencontre avec Allâh et ils croient à la Vie après la mort : tout cela est "ghayb" ».

Le mot "ghayb" a pour racine le verbe "ghâba" qui signifie "ne pas être là", "s'absenter" [d'où la notion d'invisible, d'imperceptible par les sens et c'est pourquoi le mot "ghayb" désigne les réalités d'ordre suprasensible du monde subtil, du monde informel ou du monde divin].

(2,3)2. *Commentaire de "wa yuqîmûna_ç_çâlâta"* = « et qui accomplissent la Prière ».

"yuqîmûna" est le pluriel du verbe "aqâma" dont "iqâma" est le nom d'action, toujours mentionné dans le Coran avec le sens de mise en œuvre, d'établissement ou d'accomplissement d'une chose.

"Accomplir la prière" [c'est-à-dire faire son "iqâma"] veut dire s'en acquitter selon toutes les normes qu'elle comporte : les obligations d'institutions divines et les obligations découlant de l'exemple prophétique².

... D'après *Ad_Dahhâk* il s'agit ici de la Prière obligatoire [et non de la prière en général auquel cas les prières surrétrogatoires eussent également été concernées].

... Au sujet du passage : « Ils accomplissent la Prière », Ibn Abbâs a dit : « L'"iqâma" de la Prière consiste à accomplir parfaitement ses inclinations, ses prosternations, la récitation du Coran et d'être en parfait état de soumission et d'orientation »³.

[Mais bien que la "çâlât" ne soit pas une "du'â", lorsque ces mots sont pris dans leur sens technique] la prière obligatoire est nommée "çâlât" car elle est comme une "demande" (du'â) de profit spirituel immédiat ou de succès dans l'Autre monde ; en effet le mot "çâlât" avait initialement en arabe le sens de demande, et plus spécialement de demande en faveur de quelqu'un⁴.

(2,3)3. *Commentaire de "wa mimma razaqnâ hum yunfiqûna"* = « et sur ce dont Nous les pourvoyons, ils font les dépenses nécessaires ».

Pour la compréhension de ce qui va suivre : "yunfiqûna" est le

pluriel du verbe “anfaqa” dont le nom d'action est “infâq” ; l’“infâq” est le fait de faire une dépense pieuse (nafaqa) ou une dépense nécessaire par laquelle celui qui la fait, recherche la Satisfaction de Dieu.

Les commentateurs donnent plusieurs significations à ce passage.

...Ibn Abbâs le commente ainsi : « qui font les dépenses nécessaires sur ce dont Nous les pourvoyons, c'est-à-dire : (...) qui donnent la zakât sur leurs biens »⁵.

...Ad Dahhâk le commente ainsi : « Avant l'institution définitive de la zakât par la révélation des sept versets abrogeant [les dispositions antérieures], l'aumône consistait en dépenses pieuses (nafaqât) par lesquelles chacun, selon ses possibilités et ses efforts, s'approchait d'Allâh comme s'il faisait un sacrifice rituel ».

...Et Ibn Mas'ûd rapporte le commentaire suivant, donné par des Compagnons : « "...sur ce dont Nous les pourvoyons, ils font les dépenses nécessaires" pour leur famille ; et c'était là le sens du verset avant l'institution de la zakât »⁶.

Mais le commentaire le plus pertinent de ce verset et qui correspond le mieux à la description de ceux qui sont mentionnés ici est de dire que le terme “infâq” comporte tous les aspects des dépenses nécessaires (nafaqa), qu'il s'agisse des dépenses imposées pour la zakât ou encore de celles qui sont exigées pour la subsistance de la famille, des proches ou de ceux envers qui il est nécessaire de faire une dépense (en aumône par exemple).

Ce commentaire correspond à la description élogieuse que Dieu donne de “ceux qui croient au Mystère, qui accomplissent la Prière et font les dépenses nécessaires sur ce dont Nous les pourvoyons”.

Sous le rapport des dépenses qu'ils font, la description est élogieuse d'une part par l'emploi du terme général “infâq” et d'autre part parce que leurs dépenses sont faites sur ce dont Dieu les pourvoit car les biens de cette nature sont éminemment licites.

Ce commentaire n'est pas terminé car il reste à savoir quels sont ceux auxquels il est fait allusion dans ce verset. Étant donné que cet aspect du commentaire concerne à la fois les versets 2, 3, 4 et 5 de cette sourate nous l'avons regroupé et placé à la fin du commentaire du verset (2,5)

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,3)

1. Comme le mot “islâm” (≈ soumission) et “muslim” (soumis) les mots “imân” (≈ foi) et “mu'min” (≈ croyant) ont aussi un sens fondamental dans la langue arabe qui permet de les utiliser dans des contextes divers.

La langue coranique est la langue arabe ancienne, avec ses racines et ses normes, “moulée” dans des significations nouvelles. Il est donc indispensable de connaître celle-ci pour mieux comprendre celle-là.

2. Il s'agit d'une distinction fondamentale : L'oubli ou la transgression d'une obligation d'institution divine (fard) ne peut être compensé et annule totalement le rite (exemple : ne pas

être en état de pureté, oublier l'intention initiale). L'oubli d'une obligation d'institution prophétique (wâjib) entâche le rite mais peut-être compensé (exemple : l'oubli de certains gestes).

3. Ibn Abbâs mentionne les phases de la Prière (ṣalât) dans l'ordre inverse de leur déroulement, l'orientation précédant bien entendu l'ensemble du rite. Par ailleurs, il ne faut pas confondre la Prière nommée (ṣalât) avec la prière nommée "du 'â", et qui est seulement une demande adressée à Dieu sans qu'elle soit accompagnée de gestes rituels précis.

4. Ce sens a été conservé dans l'expression "la prière sur le Prophète" (nommée aṣ-ṣalât 'alâ n-Nabiyy) et qui consiste principalement à demander à Allâh d'accorder Ses Grâces et Sa Paix à Son Envoyé.

5. La zakât n'est pas l'aumône au sens ordinaire (ṣadaqa) laissée à la libre appréciation de celui qui la fait mais c'est l'"impôt" d'obligation divine qu'il faut acquitter une fois l'an et correspondant à un quarantième de la richesse.

6. Cf. Coran 9,54 à 60.

*
**

وَالَّذِينَ
يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ
مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٢٤﴾

« Et ceux qui croient à ce qui a été descendu vers toi et à ce qui a été descendu avant toi et qui ont la certitude au sujet de l'Autre Demeure (AL_Akhira) ». (2,4)

« wa l_ladhîna yu'minûna bi mâ unzila ilay ka wa mâ unzila min qabli ka wa bi l_âkhirati hum yûqinûna ».

(2,4) Explication du terme "AL_Akhira" = « l'Autre demeure ».

AL_Âkhira est un qualificatif de la Demeure ultime (Ad_Dâr) et peut avoir le sens de l'"Autre Demeure" par rapport à celle-ci ou de la "Demeure dernière" par rapport à la Demeure immédiate¹.

...Ibn Abbâs a dit : « ...qui ont la certitude au sujet d'"AL_Akhira" c'est-à-dire de la Revivification et de la Résurrection, du Paradis, du Feu, de la Rétribution et de la Balance (du Jugement dernier) ».

NOTE DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,4)

1. Le terme "Akhira" est mentionné 115 fois dans le Coran dans des situations diverses par exemple :

— comme substantif en opposition avec le terme “duniâ” (le bas-monde, ce monde) (cf. 2,201) ;

— comme qualificatif du mot “Dâr”, demeure, « et la Demeure dernière (ad_Dâru_l_Akhira) est meilleure pour ceux qui craignent... » (6,32) ;

— comme qualificatif du mot “Hayât” (vie) ce mot étant toujours sous-entendu et en opposition avec les mots “la vie immédiate” (al_hayât_ad_duniâ) où le terme “hayât” est toujours explicitement mentionné « et ceux qui préfèrent la vie immédiate (hayâta_d_duniâ) à l'Autre [vie] » (14,3).

En effet, l'ensemble “Al_hayâta_l_âkhira”, l'“Autre vie” avec mention explicite du mot “hayât” ne se trouve nulle part mentionné dans le Coran. Ceci est peut-être dû à ce que la Vie dernière en tant que Vie reste cachée aux êtres tant qu'ils sont dans la vie immédiate, bien que la Demeure, qui est l'état d'existence où cette vie se réalisera soit déjà réelle et que des hommes parfaits peuvent la voir comme le Prophète l'avait vue. C'est pourquoi Tabarî n'explique pas “al_âkhira” par l'“Autre vie” car cette expression n'est pas rigoureusement coranique alors que l'expression “l'Autre Demeure” est explicitement mentionnée neuf fois.

* *

أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٢٥﴾

« Ceux-là sont sous la Guidance de leur Seigneur et ceux-là ont le succès » (2,5)

« 'ulâ'ika 'alâ hudan min_r_rabbi_him wa 'ulâ'ika humu_l_muflihûna ».

(2,5)1. Explication de “wa 'ulâ'ika humu_l_muflihûn” = « et ceux-là ont le succès ».

Pour la suite : le mot muflihûn, “ceux qui ont le succès” dérive du verbe aflaḥa dont l'un des noms d'action est falâḥ.

“Et ceux-là ont le succès” c'est-à-dire qu'ils atteignent et obtiennent par leurs œuvres et leur foi en Allâh, en Ses Livres et en Ses Prophètes, ce qu'ils recherchaient auprès de Lui à savoir : la Réussite spirituelle (Fawz), la Récompense, la Vie éternelle dans le Paradis et le Salut (Najât) à l'égard de tous les châtiments qui attendent les ennemis de Dieu.

Ceci se justifie du fait que le mot falâḥ comporte deux notions : celle d'obtenir (idrâk) ce que l'on recherche et celle de subsister (baqâ).

Enfin, selon le commentaire le plus pertinent, les deux pronoms démonstratifs “'ulâ'ika” rappellent chacun les “muttaqîn” qui croient au mystère “mentionnés dans les versets 2,2 et 2,3 et “ceux qui croient à ce qui a été descendu vers toi et à ce qui a été descendu avant toi” mentionnés dans le verset 2,4.

(2,5)2. Ceux auxquels il est fait allusion dans l'ensemble des quatre versets 2,2-2,3-2,4-2,5.

Nous donnons ici, provisoirement, une traduction récapitulative de ces quatre versets pour permettre au lecteur de mieux comprendre la suite du commentaire et la logique du texte coranique selon les différents points de vue possibles que Tabarî va nous faire découvrir. Par la suite, une traduction plus précise sera proposée en fonction de chacun de ces points de vue.

Le passage coranique est le suivant :

(2,2) : « Ceci est le Livre qui ne comporte aucun doute et qui est un guide pour ceux qui craignent (muttaqîn).

(2,3) : « qui croient au Mystère, qui accomplissent la Prière et font les dépenses nécessaires sur ce dont Nous les pourvoyons.

(2,4) : Et ceux qui croient à ce qui a été descendu vers toi et à ce qui a été descendu avant toi et qui ont la certitude au sujet de l'Autre Demeure.

(2,5) : « Ceux-là sont sous la "Guidance" de leur Seigneur et ceux-là ont le succès ».

2.1 Selon les uns, les "muttaqîn" décrits dans les versets 2 et 3, ne sont pas ceux qui sont décrits dans le verset suivant 2,4.

Selon cet avis, les "muttaqîn" du premier groupe sont les croyants d'origine arabe qui ont délaissé le culte des idoles auxquels ils s'adonnaient dans la Jâhiliyya et auxquels Dieu ne fit pas parvenir de Livre qui eût été le fondement de leur foi en Dieu et de sa mise en œuvre.

Quant aux autres qui croient à ce qui a été révélé au Prophète et aux autres Prophètes avant lui et à la Demeure dernière ce sont ceux des "muttaqîn" qui ont la connaissance des deux Livres révélés, le Coran et la Bible c'est-à-dire qui étaient parmi les Gens du Livre (Chrétiens ou Juifs), avant d'entrer en Islâm.

Selon ce point de vue le sens des versets est le suivant : « Ceci est le Livre ne comportant aucun doute, et qui est un guide pour "ceux qui craignent", [les "muttaqîn" parmi lesquels on distingue deux groupes :] ceux qui croient au Mystère, accomplissent la Prière et font les dépenses nécessaires sur ce dont Nous les pourvoyons [et qui sont les croyants d'origine arabe] et ceux qui croient à ce qui a été descendu vers toi et à ce qui a été descendu avant toi et qui ont la certitude au sujet de l'Autre Demeure [et qui sont les croyants venant des Gens du Livre].

Ceux-là [ces deux groupes de Croyants] sont sous la "Guidance" de leur Seigneur et ceux-là ont le succès ».

[Les croyants venant de la Jâhiliyya croient également, à présent, à ce qui a été révélé avant le Prophète mais leur foi est fondée sur le Coran uniquement] ; en effet, le Paradis, le Feu, la Vie dernière, la Récompense, le Châtiment, la Résurrection, la Vérité de Dieu, de Ses Anges, de Ses Livres et de Ses Prophètes, tout cela leur était inconnu car c'était absent (ghâba) du culte auquel ils s'adonnaient. C'est pourquoi tout cela a été mentionné synthétiquement dans le verset les concernant comme relevant pour eux du "Ghayb" (Monde caché, Mystère) alors que les croyants venant

des Gens du Livre connaissaient déjà ces choses et en reconnaissaient la vérité, mais, dans leur cas, il est nécessaire de préciser qu'ils ont également foi, à présent, en Muḥammad ! La seule mention de leur foi en ce qui a été révélé avant le Prophète n'eût pas suffi pour signifier qu'ils sont aussi croyants en la Révélation descendue sur lui car il y eut des Gens du Livre qui ne l'ont pas acceptée.

Ces deux aspects corrélatifs de la foi, la foi en le Coran et la foi en ce qui a été révélé avant, aspects qui étaient tous deux également "absents" (ghā'ib) du paganisme anté-islamique sont compris dans le terme "Mystère" (Ghayb) qui désigne donc, selon ce commentaire, l'objet de la foi, pour les croyants d'origine arabe.

2.2. Selon d'autres, ces quatre versets ont été révélés spécialement au sujet des croyants qui étaient initialement des Gens du Livre¹.

Ces versets les concernent car ils ont cru au Coran lorsque Dieu — que Sa louange soit exaltée — les informa, par Sa Révélation, des Mystères dont ils avaient déjà connaissance grâce au Livre et aux sciences qu'ils possédaient alors, mais qu'ils cachaient et tenaient secrets. Lorsqu'ils s'aperçurent que Dieu faisait connaître la Réalité de ces Mystères à Son Prophète par la Révélation qu'Il lui adressait, ils comprirent que celle-ci provenait effectivement d'auprès d'Allāh — Puissant et Majestueux ; alors ils eurent foi en le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — et ils reconnurent et affirmèrent la vérité du Coran et de toutes les données qu'il contient au sujet des Mystères².

Selon ce point de vue le sens de ces versets est le suivant³ :

« Cela [c'est-à-dire la Thora et l'Évangile] est [contenu dans] le Livre [que Nous te révélons maintenant, Livre] qui ne comporte aucun doute et qui est un guide pour les "muttaqîn", [ceux qui craignent l'égaré parmi les Gens du Livre], ceux qui [parmi eux] croient [déjà] au Mystère, accomplissent [déjà] la Prière et font les dépenses pieuses sur ce dont Nous les pourvoyons et ceux qui [maintenant] croient à ce qui a été descendu sur toi, [le Coran contenant des révélations au sujet des Mystères, et les ordres divins au sujet du Culte et des actes pieux] et qui croient à ce qui a été descendu avant toi [c'est-à-dire qui ne font aucune différence entre les Prophètes et acceptent également ce qu'ils ont transmis de la part de leur Seigneur], ceux-là, [parmi les Gens du Livre] sont sous la "Guidance" de leur Seigneur et ceux-là ont le succès ».

2.3. Selon d'autres, la description mentionnée dans ces quatre versets correspond à celle de tous les croyants qu'ils soient d'origine arabe ou non, ou qu'ils aient fait partie des Gens du Livre.

Selon cet avis, les croyants sont d'abord décrits comme croyant au Mystère et ensuite comme croyant également à ce qui a été révélé au Prophète et aux Prophètes antérieurs [sans qu'il y ait là de répétition] car le terme Mystère (al-Ghayb), envisagé ici comme désignant ce qui n'est pas manifesté aux hommes, le Paradis, l'Enfer, la Résurrection... ne rend pas compte explicitement de ce qui a été descendu

sur les Prophètes, sur Muḥammad et sur ceux qui l'ont précédé [puisque les révélations, en tant qu'elles sont destinées aux hommes, ont un caractère manifeste, même si ce qui est révélé par elles concerne le Non-manifesté] et il est donc nécessaire de préciser que le croyant croit aussi à ces différentes Révélations en sorte que la description de sa foi soit effectivement complète.

Cet avis se fonde sur les propos suivants :

... Mujâhid a dit : « Quatre versets du début de la sourate de la Génisse concernent la description des Croyants [sans autre précision], deux autres celle des Impies (dissimulateurs) et treize autres encore celle des Hypocrites⁴.

... Rabi' ibn Anas a dit : « Quatre versets du début de cette sourate concernent "ceux qui croient" et deux autres versets concernent les Chefs de Factions ».

Selon cet avis, le sens des versets est le suivant⁵ :

Ceci [O Muḥammad, que Je viens de te mentionner synthétiquement par chacune des lettres Alif, lâm, mîm] est le Livre qui ne comporte aucun doute et qui est un guide (hudâ) pour les "muttaqîn" **qui** croient au Mystère, accomplissent la Prière et font les dépenses nécessaires sur ce dont Nous les pourvoyons **et qui** croient à ce qui t'a été révélé et à ce qui a été révélé avant toi et qui ont la certitude au sujet de l'Autre Vie, ceux-là sont sous la "Guidance" de leur Seigneur et ceux-là ont le succès.

Selon nous, [dit Tabarî] le commentaire le plus pertinent est le premier [mentionné dans le paragraphe 2.1].

Dans les derniers propos cités, celui de Mujâhid et celui de Rabi', les quatre versets (2 à 5) sont rapportés aux croyants, en général, mais ces deux propos divergent quant à ceux auxquels font allusion les deux versets suivants : s'agit-il des "impies dissimulateurs" dans le sens où l'entendent Mujâhid et Ibn Abbâs et que nous verrons plus loin, ou s'agit-il d'autres "impies" dans le sens où l'entend Rabi' c'est-à-dire les "Chefs de Faction" de la Mekke, hostiles au Prophète. La lecture du commentaire des versets suivants va permettre de comprendre la distinction entre ces deux avis.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,5)

1. Rappelons ici que le commentaire "conditionnel" de Tabarî, fondé sur les conditions de la Révélation n'implique pas que la lecture ou la récitation quotidienne du Coran s'accompagne systématiquement d'une compréhension limitée à ces conditions. Dans la dévotion des croyants, la généralité du texte est perçue indépendamment des conditions limitatives auxquelles étaient liées les circonstances de la Révélation. C'est ce mode "inconditionné" de la compréhension du texte sacré, mode indéfiniment variable selon l'orientation du lecteur, qui lui permet d'apercevoir ce qui, en définitive, reste la permanente actualité de la Parole divine.

2. L'emploi, au pluriel, du mot "mystère", est ici assez curieux. En plus des différents sens du mot "ghayb" rappelés précédemment, il semble, selon ce commentaire, que le passage coranique peut concerner certains aspects des Mystères de l'Ancien et Nouveau Testament, Mystères qui étaient effectivement tenus secrets au point que leur connaissance véritable a été, semble-t-il, définitivement perdue. Or, le Coran, par le rappel de la pure doctrine de l'Unité divine et la

réactualisation du Culte correspondant, d'une part, et par le rappel de l'essentiel des "histoires sacrées" des Prophètes antérieurs, d'autre part, peut apparaître de plusieurs façons comme la "révélation", c'est-à-dire selon l'un des sens originels de ce mot, comme le "dévoilement" de certains Mystères en particulier de ceux qui relèvent de la "Nature divine et de la fonction prophétique".

3. La traduction "Cela est le Livre" correspond à ce qui a déjà été dit selon ce point de vue : voir (2,3)1.3.

4. Les quatre versets concernant les Croyants sont : (2,2) à (2,5).

Les deux versets concernant les Incroyants sont : (2,6) et (2,7).

Les treize versets concernant les Hypocrites sont : (2,8) à (2,20).

5. Tabarî ne récapitule pas ici, le sens des versets selon cet avis. Pour faciliter au lecteur la compréhension de ce point de vue, nous avons réuni ce qui se trouve disséminé à différents endroits du commentaire. D'autres regroupements eussent été possibles mais il a fallu choisir.

* *

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾

« En vérité, [pour] ceux qui ont nié et dissimulé [la vérité], il est équivalent que tu les aies avertis ou que tu ne les aies pas avertis, ils ne croiront pas ». (2,6)

« inna _l_ladhîna kafarû sawâ'un 'alay_him a'andharta_hum am lam tundhir_hum lâ yu'minûna ».

(2,6)

« AL_ladhîna kafarû », "Ceux qui ont nié et dissimulé" ou encore "Ceux qui nient et dissimulent" sont ceux qui font du "kufr". Le "kufr" est à l'origine le "fait de cacher" et est devenu, dans le contexte coranique, le "fait de cacher la Révélation en vue de la nier". Finalement, il servit à désigner directement les notions d'impiété puis de mécréance.

La notion première attachée au mot "kufr" est celle de couvrir ou recouvrir (kafara) une chose.

Ainsi la nuit est appelée "kâfir" car elle recouvre (kafara) tout de ses ténèbres.

Dans ce verset, "ceux qui nient et dissimulent" sont les ennemis du Prophète, qui nient la vérité de sa fonction prophétique et cherchent à la dissimuler aux gens.

Les commentateurs sont partagés au sujet de ces ennemis suivant qu'ils se réfèrent aux propos d'Ibn Abbâs ou à ceux de Rabî' ibn Anas : s'agit-il des Docteurs juifs de Médine ou des Chefs des Factions mekkoises hostiles au Prophète?

(2,6)1. Selon Ibn Abbâs: Il s'agit des Docteurs Juifs de Médine.

...Ibn Abbâs a dit : « Ce sont ceux qui ont dissimulé ce qui a été descendu vers le

Prophète, même s'ils prétendirent croire à ce qui leur est parvenu avant lui » et Ibn Abbâs considérait que ce verset a été descendu à propos des Juifs (Yahûd) de Médine que Dieu blâme parce qu'ils ont nié la Prophétie de Muḥammad — sur lui les Grâces et la Paix — et l'ont déclarée mensongère alors qu'ils savaient qu'il est l'Envoyé de Dieu vers tous les hommes.

... A propos du début de cette sourate de la "Génisse", Ibn Abbâs a dit encore : « Près d'une centaine de ses versets ont été révélés au sujet de gens mentionnés avec leurs caractéristiques et celles des groupes dont ils font partie : Docteurs Juifs [de Médine] ou Hypocrites des Aws et des Khazraj »¹.

(2,6) 2. *Selon Rabi' ibn Anas : il s'agit des Chefs des Factions.*

Le commentaire de Rabi' sur ces deux versets (6 et 7) fait suite aux commentaires précédents qui envisageaient les versets 2, 3, 4 et 5 comme faisant allusion aux croyants en général. Voir (2,5)2.3.

- ... Rabi' ibn Anas a dit : « Ces deux versets ont été descendus à propos des Chefs des Factions. Ces "impies" sont aussi ceux qu'Allâh a mentionnés dans les versets suivants : "N'as-tu pas vu ceux qui ont, par dissimulation impie, changé la faveur d'Allâh et amené leur peuple à la Demeure de la perdition, la Géhenne, où ils se consomment ; et quelle fin détestable ! ; ceux dont il s'agit dans ces versets sont les idolâtres tués à la Bataille de Badr »².

Selon cet avis, Allâh — que Son Invocation soit exaltée — mentionne ici, spécialement, les "impies" qui sont restés indifférents aux avertissements que le Prophète leur avait donnés, car il y eut aussi des "impies" que Dieu fit profiter de Ses avertissements et qui vinrent, par la suite, à la foi en Dieu et en Son Prophète. Ces derniers n'étant pas restés indifférents à la Révélation ne sont donc pas concernés par ce verset qui ne peut faire allusion qu'aux Chefs des Factions, morts impies à la Bataille de Badr et dont l'état ne fait aucun doute.

- Bien que ces deux avis soient fondés nous préférons le premier : celui d'Ibn Abbâs.

(2,6) 3. *Tabarî justifie son choix.*

Ces deux versets concernent "les impies" (kuffâr) et font suite aux deux versets précédents qui font allusion aux croyants venant des Gens du Livre et dont Dieu vient de faire l'éloge en décrivant leur foi en ce qui a été révélé au Prophète et aux Prophètes antérieurs.

Or, il est plus conforme à la Sagesse de Dieu de considérer qu'une telle description des croyants des Gens du Livre, Fils d'Israël, est suivie de la description, en termes de blâmes et de condamnations, des "impies dissimulateurs" parmi ces Gens, en particulier, les Docteurs de la Loi qui possédaient les sciences leur permettant de reconnaître les caractéristiques de la Prophétie dans la manifestation de Muḥam-

mad, mais qui s'obstinaient à nier et à dissimuler leurs connaissances aux autres Juifs afin de les empêcher de savoir ce qu'il en est véritablement.

En effet, les Docteurs Juifs entendaient la Révélation descendue sur Muḥammad évoquer la Révélation faite à Moïse, et savaient que ni le Prophète, ni sa Famille, ni son peuple ne connaissaient ces choses ; ils avaient donc la preuve que Celui qui révélait ces choses à Muḥammad était aussi Celui qui S'était adressé à Moïse. De plus, ils n'ignoraient pas que le Prophète était "ummi" [c'est-à-dire "illettré", par rapport aux Gens du Livre], qu'il ne connaissait ni la lecture ni l'écriture [caractéristiques de ces derniers]³, qu'il naquit et grandit parmi un peuple d'"ummi" [dont la civilisation, jusqu'à la Révélation du Coran, n'avait jamais reposé sur aucun Livre révélé].

[Selon ce point de vue], la notion de "kufr" (négation, dissimulation) dans le passage "al_ladhīnā kafarū" signifie que les Docteurs Juifs de Médine ont nié que Muḥammad est prophète et ont caché aux gens ce qu'il en était réellement alors qu'ils le connaissaient comme ils connaissaient leurs [propres] fils [ils le connaissaient à la fois par ses origines arabes et "ummi" et par ce qu'il était effectivement lors de sa mission]⁴.

Selon cet avis l'ensemble du verset a le sens suivant : « O Muḥammad, à l'égard des Docteurs Juifs de Médine qui ont nié ta mission prophétique (nubuwwa), tout en sachant ce qu'elle est [en réalité], et qui ont dissimulé aux gens que tu es Mon Envoyé vers les créatures, alors que J'avais conclu avec eux un Pacte et pris leur engagement qu'ils ne cacheront rien de cela [rien de ce qui touche à la mission des Prophètes] et qu'ils feront clairement savoir aux hommes ce qu'il en est [des Prophètes que Je susciterai]⁵ en fonction de ce que leur apprendra leur Livre [que Je leur aurai révélé], à l'égard de ces Docteurs Juifs, il est égal que tu les avertisses ou non car ils ne croiront pas et ne reviendront pas de leur erreur à la vérité et ne déclareront véridique ni ta mission ni ce que tu leur transmets »⁶.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,6)

1. Les Awz et les Khazraj formaient les deux clans de Yathrib au temps où le Prophète y émigra. Cette ville devint plus tard la "Ville de l'Envoyé" (Madinat ar-Rusûl) d'où le nom de "AL-Madīna" en arabe, Médine en français. Par ailleurs, nous verrons plus loin que le mot "hypocrite" ne traduit que certains aspects du mot "munâfiq" (note 4, verset 2,17).

2. Sur l'histoire de la Bataille de Badr : voir "La Vie de Moḥammed" de Sliman et Dinét (p. 134 à 150, Éd. "Les Heures Claires"). Lors de cette bataille : « Soixante-dix idolâtres avaient mordu la poussière, et de ce nombre, tous les conjurés qui avaient tenté d'assassiner le Prophète à Mekka... vingt-quatre d'entre les morts appartenaient à la meilleure noblesse... [dont] le plus important de tous, le chef de l'expédition, le fameux Abou Djahel » (p. 148 id.).

3. Que le Prophète fut "illettré" ne signifie absolument pas qu'il fût ignorant ou inculte. Dans le contexte historique où ce terme de "ummi" doit obligatoirement être situé, ce terme doit être pris dans le sens le plus originel du mot "illettré" : celui qui ne connaît pas les lettres écrites, c'est-à-dire qui ne les lit et ne les écrit pas ; les Arabes de la Jâhiliyya étaient, dans leur immense majorité, fort cultivés selon leur culture orale, fondée sur la seule transmission orale

des traditions bédouines sans aucun support littéral écrit ; puisque telle était leur culture, la connaissance des lettres écrites ne leur était pas utile contrairement aux Gens du Livre, Chrétiens ou Juifs, dont la culture était, par définition, fondée sur le Livre de sorte que la connaissance de la lecture et de l'écriture des lettres leur était indispensable. Toutefois, les Arabes de la Jâhiliyya connaissaient les lettres en mode oral comme nous avons pu le voir précédemment (voir (2,1)2.3.).

4. « Ceux auxquels Nous avons donné le Livre et qui le connaissent [le Prophète] comme ils connaissent leurs [propres] fils... » : Cor. 6,20.

5. Ceci fait référence à de nombreux passages coraniques, par exemple : 6,20.

6. On aura remarqué que selon l'un ou l'autre avis, nous ne traduisons pas le verset au même temps. En effet, grammaticalement, le verset peut se comprendre au passé, ce qui devra être le cas, s'il concerne "les Chefs de Factions morts à la Bataille de Badr" mais il peut aussi se comprendre au présent si l'action se prolonge au moment même de sa Révélation, ce qui est le cas s'il concerne les Docteurs juifs, ou encore s'il est envisagé dans son actualité.

*
* *

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾

« Allâh a scellé leur cœur et leur ouïe et il y a un voile sur leurs yeux ; ils auront un châtiment terrible ». » (2,7)

« khatama l-llâhu 'alâ qulûbi him wa 'alâ sam'i him wa 'alâ 'abçâri him ghichâwatun wa lahum 'adhâbun 'azîmun ».

(2,7)1. *Commentaire de « Allâh a scellé (khatama) leur cœur et leur ouïe »*

Comment peut-on dire qu'un sceau (khatm) est apposé sur les cœurs alors qu'un sceau, c'est-à-dire un cachet (tâba'), est mis habituellement sur des récipients, des enveloppes ou des plis.

On peut dire que les cœurs (qulûb) des serviteurs de Dieu sont les récipients des sciences qui y sont déposées et les enveloppes des connaissances qui y sont mises.

Quant à l'ouïe, elle permet de saisir les significations par lesquelles on parvient à la connaissance des choses cachées qui ne sont connues que par ce qui en est dit.

Apposer un sceau sur les cœurs et les ouïes est donc comparable à la pose des scellés sur des récipients ou des enveloppes.

Mais on nous demandera peut-être quelle est la nature de ce sceau et s'il est comparable au sceau habituel qui n'est connu que par ce qui en est visible (...)

Il y a plusieurs avis sur la nature de ce sceau.

● Le premier avis est fondé sur les propos suivants :

... Mujâhid a dit : « Le cœur est comme la main ; lorsque le croyant pèche, le cœur est resserré comme si on repliait un doigt ; s'il pèche encore, un autre doigt est replié et ainsi de suite jusqu'à ce que tous les doigts soient repliés [et que la main soit fermée] et alors un cachet est apposé sur le cœur [comme s'il était définitivement clos] ».

... Mujâhid a dit encore : « On m'a dit que les péchés assaillent le cœur et l'entourent de tous les côtés jusqu'à fondre sur lui, et le fait qu'ils fondent sur lui constitue le "cachet" ».

... Mujâhid a dit aussi : « La "rouille" (ar_rân) est moins grave que le "cachet" et le "cachet" est moins grave que les "verrous" ; de tout cela ce sont les "verrous" (al_aqfâl) qui sont les plus graves »¹.

● Selon le second avis : par les mots "Allâh a scellé leur cœur", Il veut signifier qu'ils ont été orgueilleux et se sont détournés pour ne pas entendre la vérité qu'ils étaient invités à écouter ; de même que l'on peut dire, par exemple, que quelqu'un est resté sourd (açamm) à un propos, si, par orgueil et suffisance, il s'est refusé à l'écouter pour ne pas avoir à le comprendre.

Selon nous [dit Tabarî], l'avis le plus juste est celui qui s'accorde avec la parole de l'Envoyé d'Allâh, rapportée par Abû Hurayra :

« Le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — a dit : Lorsque le croyant fait un péché son cœur se tache d'un point noir ; s'il se repent, revient totalement de sa faute et demande pardon, son cœur est à nouveau poli, mais s'il persiste [dans sa faute] le point grandit jusqu'à recouvrir le cœur tout entier. Et c'est cela la "rouille" (ar_rân) dont Allâh — que Sa louange soit magnifiée — a dit : « En fait, leur cœur a été "rouillé" par ce qu'ils ont accumulé [comme fautes] » (Cor. 83, 14).

Par ces mots, le Prophète veut dire que les péchés incessants qui assaillent le cœur arrivent à le recouvrir et lorsqu'ils le recouvrent, un sceau y est apposé de la part de Dieu ; lorsque le cœur est ainsi scellé, la foi (imân) ne peut plus y pénétrer et l'impiété (kufr)² ne peut plus en sortir. C'est là le sens du "sceau" (khatm) lorsque "Allâh a scellé leur cœur et leur ouïe", sceau analogue à celui qui est visiblement apposé sur les récipients et les enveloppes et qui interdit d'atteindre leur contenu tant qu'il n'est pas brisé. De même la foi ne peut pénétrer dans un cœur scellé par Dieu tant qu'Il n'en brise pas le sceau.

Quant à l'autre avis il n'est pas pertinent car (...) le fait que l'incroyant (kâfir) se détourne est un acte propre à l'incroyant alors que le verset dit que c'est Allâh lui-même qui scelle les cœurs et les ouïes. Même si ce sceau peut se traduire extérieurement par le fait que l'incroyant se détourne, Dieu ne lève pas la responsabilité de celui dont le cœur est ainsi scellé car, après avoir dit qu' « Il scelle leur cœur et leur ouïe... », Il conclut qu' « ils auront un châtiment terrible » ce qui signifie qu'ils ne cessent pas pour autant d'être assujettis aux obligations divines et qu'ils n'ont pas la moindre excuse pour ne pas s'en acquitter. Ce verset prouve clairement l'erreur de ceux qui prétendent que l'on n'est pas assujetti à faire ce qu'on ne peut accomplir sans l'aide de Dieu³.

(2,7)2. *Commentaire de « Et il y a un voile sur leurs yeux (ghichâwatun) »*

Tabarî explique ici une divergence de lecture : ghichâwatun au lieu de ghichâwatun ; cette nuance de lecture entraîne une différence appréciable de sens car le verset signifie alors : « Allâh a apposé un sceau en guise de voile sur leur cœur, leur ouïe et leurs yeux... ». Tabarî réfute cette lecture et ce sens.

(2,7)3. *Signification du verset.*

Selon que l'on aura retenu, pour le verset précédent, l'interprétation d'Ibn Abbâs ou celle de Rabi' ibn Anas, le verset concernera soit les Docteurs Juifs (voir ci-dessus (2,6)1. soit les Chefs des Factions (voir ci-dessus (2,6)2.).

3.1. [Si on considère que ce verset concerne les Docteurs Juifs il aura le sens suivant :] Dieu informe Son Prophète qu'Il a scellé le cœur des Docteurs Juifs en sorte qu'ils ne comprennent ni les exhortations qu'Il leur avait adressées antérieurement dans les Livres qu'Il leur avait révélés ni celles qu'Il leur adresse présentement dans ce Livre qu'Il lui révèle ; Il l'informe également qu'Il scelle leur ouïe car ils n'entendent ni les avertissements ni les rappels ni les arguments de Muḥammad — sur lui les Grâces et la Paix — au sujet de sa fonction prophétique ; enfin Il lui apprend qu'ils ont un voile sur les yeux qui les empêche de voir la bonne direction (hudâ) et de prendre conscience de leur égarement et de leur perdition.

...Ibn Mas'ûd rapporte qu'un Compagnon a dit au sujet de ce verset : « Allâh a scellé leur cœur, c'est-à-dire qu'ils ne comprennent pas, et Il a scellé leur ouïe, c'est-à-dire qu'ils n'entendent pas et il y a un voile sur leurs yeux, c'est-à-dire qu'ils ne voient pas ».

3.2. [Si on considère que ce verset concerne les Chefs de Factions on retiendra ce propos :]

...Rabi' ibn Anas a dit : « Ces deux versets (2,6) et (2,7) — concernent... les impies mekkois qui ont été tués à la Bataille de Badr ; de tous les Chefs des Factions, deux seulement entrèrent en Islâm : Abû Sufiân ibn Ḥarb et Al-Ḥakam ibn Abi L. 'Aç »⁴.

..... « [En dehors de ces deux cas] aucun de ces Chefs ne répondit, aucun ne fut sauvé et aucun ne fut bien guidé ».

[Tabarî ajoute] : Nous avons déjà expliqué précédemment pourquoi nous préférons le premier de ces deux commentaires.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,7)

1. Ces expressions se réfèrent à des passages coraniques précis et correspondent à différents degrés de gravité de l'obscurcissement des cœurs et de leur "fermeture" à l'égard des grâces spirituelles et en particulier celle de la science « Et un "cachet" est apposé sur leur cœur en sorte qu'ils ne comprennent pas » (9,87).

« Ne vont-ils pas méditer le Coran ou bien y a-t-il des verrous sur leur cœur ? » (47,24).

(Rappelons que du point de vue islamique d'après le Coran et le Hadîth, le cœur est le siège de l'intelligence et de la compréhension et le cerveau le siège de la raison discursive et du sentiment).

2. Tabarî avait expliqué précédemment (voir (2,6) que le mot "kufîr" signifiait à l'origine le fait de couvrir ou de recouvrir. Remarquons la cohérence de la terminologie coranique, mise en évidence par le commentaire.

3. D'ailleurs, suivant ce qui a déjà été dit dans le commentaire de la "Fâtîha", tous les actes sont accomplis avec l'aide de Dieu, même les actes d'obéissance à Son égard, et que l'aide divine pour accomplir ces obligations soit ou ne soit pas "présente" ne change rien à l'assujettissement du serviteur à la Loi.

4. Sur la conversion d'Abû Sûfian, lors de l'entrée du Prophète à la Mekke, voir "La Vie de Mohammed", p. 236 (Éd. Les Heures Claires).

* *

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾

« Et il y a des gens qui disent : "nous croyons en Allâh (2,8) et au Jour dernier" alors qu'ils ne sont pas croyants ».

« wa mina _n_nâsi man yaqûlu âmannâ bi llâhi wa bi l_yawmi l_âkhiri wa mâ hum bi_mu'minîna ».

(2,8)1. *Ceux auxquels ce verset fait allusion d'après les commentaires*¹.

...Mujâhid a dit : « Ce verset et les suivants jusqu'au treizième concernent les hypocrites (aL_munâfiqîn) », « les hypocrites des Aws et des Khazraj » précise par ailleurs Ibn Abbâs².

...Ibn Jurayj (un Interprète du Coran de la troisième génération) a dit : « Dire "Nous croyons en Allâh et au Jour Dernier", et ne pas croire est le propre de l'hypocrite dont les actes contredisent les paroles ; le for intérieur contredit ce qu'il laisse voir, la manière d'entrer contredit la manière de sortir et la présence contredit l'absence ».

[Et Tabarî ajoute] : Dieu soutint Son Envoyé à Médine où il put s'établir. Les musulmans prirent de l'importance par rapport aux associateurs qui adoraient les idôles et aux Docteurs Juifs qui réagirent par une hostilité de plus en plus vive.

Certains d'entre eux acceptèrent verbalement l'Islâm mais leur état véritable démentait leur comportement extérieur : en réalité, ils étaient restés profondément hostiles au Prophète mais ils avaient accepté extérieurement la Foi par crainte pour leur vie ou par peur de la captivité⁶.

Lorsqu'ils rencontraient le Prophète ou les Croyants, ils se disaient croyants, par prudence, mais lorsqu'ils revenaient auprès de ceux qui étaient restés ouvertement hostiles ils disaient « En réalité, nous ne faisons que nous moquer » (2,14).

Le fait qu'ils disent également "nous croyons au Jour Dernier" signifie qu'ils reconnaissent verbalement la Revivification et le Jour de la Résurrection.

(2,8)2. *Explication des termes* : « le Jour Dernier » (al-yawm al-âkhir).

Le jour de la Résurrection est appelé le Jour Dernier car il n'est suivi d'aucun autre jour (yawm).

On nous demandera peut-être : mais comment cela est-il possible puisque l'Autre vie n'a pas de fin?

Nous répondrons que les Arabes n'appellent "yawm" qu'un jour complet : la journée (nahâr) précédée de la nuit³. Or, le Jour de la Résurrection n'est suivi d'aucune nuit car la dernière nuit, celle du Jour de la Résurrection, lui-même, sera suivi de l'ultime aube : c'est alors qu'aura lieu la Résurrection. [Et ce qui suivra ne pourra plus légitimement être appelé "yawm"]. C'est aussi pourquoi ce jour est appelé également « jour stérile »⁴ car [comme quelqu'un qui n'aurait aucune descendance] ce jour ne sera suivi d'aucun autre.

(2,8)3. Enfin, le fait que dans ce verset, Dieu dit des hypocrites qu'ils ne sont pas croyants, alors qu'ils disent explicitement qu'ils le sont, prouvent que la foi véritable consiste à reconnaître et à accepter la vérité (taqḍīq) en paroles et à confirmer cette acceptation par les actes⁵.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,8)

1. Rappelons ici que le commentaire de Tabarî est un commentaire circonstancié qui replace le verset dans les circonstances de la Révélation. Un commentaire non circonstancié montrerait également que ce verset fait allusion aux hypocrites mais il ne s'agirait plus des hypocrites ayant vécu au temps de la Révélation mais des hypocrites en général.

2. Tabarî ne donne pas d'explication détaillée du terme "munâfiq" ; ce terme est traduit habituellement par hypocrite, bien que ce mot ait une étymologie totalement différente et un sens plus limité. Nous donnerons plus loin une explication détaillée de ce terme : voir (2,17, note 3).

3. Chez les Arabes, la nuit précède la journée ; en Islâm le "jour complet" commence au coucher du soleil et se termine le lendemain au coucher du soleil (maghreb).

4. jour stérile : "yawm 'aqīm" (cf. Cor. 22,55).

5. Tabarî précise ici que ce verset est un argument contre la théorie fallacieuse des Jahmiyya qui prétendent que la seule formulation de la foi serait suffisante. Tabarî a déjà expliqué le mot imân : voir (2,3)1.1.

6. Dans la mesure où ils étaient hostiles au Prophète et agissaient effectivement en ennemis, les Juifs pouvaient craindre de telles conséquences à leur attitude. Mais, sans être hypocrites, ceux qui ne témoignaient aucune hostilité et gardaient une attitude convenable n'avaient aucune raison d'être inquiétés et, de fait, ils ne le furent point.

La lecture de la première partie de cette sourate et de son commentaire permettra de mieux comprendre quelques-unes des raisons profondes de l'hostilité des Docteurs juifs à l'égard du Prophète.

*
* *

يُحَدِّثُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُحَدِّثُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٩﴾

« Ils cherchent à tromper Allâh et ceux qui croient et ne trompent [effectivement] qu'eux-mêmes mais ils ne savent pas ».

« yukhâdi'ûna _llâha wa_l_ladhîna âmanû wa mâ yakhda'ûna illâ anfasahum wa mâ yach'urûna ».

(2,9)1. *Signification de l'ensemble du verset « Ils cherchent à tromper Allâh » (yukhâdi'ûna _llâh...)*

L'hypocrite (munâfiq) cherche à tromper son Seigneur et les croyants en déclarant, ostensiblement, véridique la Révélation alors qu'en réalité, au fond de son cœur, il en doute ou la considère mensongère. Or il tient de tels propos pour se préserver du châtiment ou de la captivité, et c'est là, de sa part, la tentative de tromper Dieu et les Croyants.

Même s'il trompe effectivement les Croyants dans ce monde, il ne trompera pas Dieu et le châtiment qu'il s'épargne dans ce monde en tenant les propos qui le mettent à l'abri, ne lui sera pas épargné dans l'Autre monde : c'est pourquoi, en réalité, il se trompe vraiment lui-même sans le savoir [car en croyant se sauver, il se perd].

(2,9)2. *Signification de l'ensemble du verset « Ils cherchent à tromper Allâh » (yukhâdi'ûna _llâh...).*

Remarque pour la suite du commentaire : le verbe “khâda'a”, traduit ici par “chercher à tromper” est la troisième forme augmentée (obtenue par allongement de la première syllabe) du verbe khada'a utilisé un peu plus loin et signifiant “tromper”. L'utilisation de cette forme verbale peut signifier, entre autres, que l'action s'effectue à l'égard de quelqu'un qui réagit de façon semblable et qu'elle est tentée mais non réalisée effectivement.

[Tabarî dit] : Contrairement à ce que certains ont pu prétendre (...) l'utilisation du verbe “khâda'a” [c'est-à-dire l'emploi de la troisième forme augmentée] implique effectivement qu'il y a une certaine réciprocité et que, si l'hypocrite cherche à tromper Dieu, Dieu le trompe. En fait, Dieu dont la louange est magnifiée, trompe l'hypocrite en l'abandonnant à son manque de perspicacité qui l'empêche de voir où est son véritable salut¹.

L'emploi de cette forme verbale implique aussi que l'action n'est pas effective quant à son aboutissement : l'hypocrite cherche à tromper mais ne trompe pas effectivement ; en revanche l'emploi de la première forme verbale “khada'a” impli-

querait que la “tromperie” est entièrement réelle et que Dieu est effectivement trompé.

La tromperie de l'hypocrite, véritable seulement en tant que lui cherche à tromper, n'est pas effective en fait car Dieu n'est pas trompé et les Croyants non plus. [En effet, même s'ils ignorent la réalité de son cas ils ne sont en rien lésés] (...). C'est pourquoi, en définitive, les hypocrites « ne trompent [effectivement] qu'eux-mêmes mais ils ne savent pas ».

(2,9)3. *Commentaire de « et ils ne trompent [effectivement] qu'eux-mêmes »*

Il y a deux lectures de ce passage, soit avec le verbe “khâda'a”, déjà mentionné au début du verset, soit avec le verbe “khada'a” à la première forme et qui signifie “tromper”.

En fonction de ce qui a été dit, la lecture exacte est ici “yakhda'ûna” du verbe “khada'a”² car les hypocrites cherchent à tromper les autres mais ne cherchent pas à se tromper eux-mêmes. Or, le fait qu'ils cherchent à tromper Dieu et les Croyants constitue une tromperie véritable à l'égard de leur propre âme³.

Enfin, la fin du verset “mâ yach'urûna” [traduit ici par “sans savoir”] signifie “ils ne savent pas” et “ils ne se rendent pas compte”.

... Interrogé sur ce passage, Ibn Yazîd explique : « “et ils ne savent pas” qu'ils ont lésé leur propre âme en dissimulant leur impiété et leur hypocrisie ».

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,9)

1. Ceci renvoie à d'autres passages coraniques en particulier : 4,142.
2. Et non “yukhâdi 'ûna” du verbe “khâda'a”.
3. Le terme “anfusa_hum” traduit plus haut par “eux-mêmes”, signifie littéralement : « leur âme ».
wa mâ yakhda'ûna illâ anfusa_hum = (littéralement) et ils ne trompent qu'eux-mêmes.

*
* *

فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿١٥﴾

« Dans leur cœur, il y a une maladie et Allâh aggrave leur maladie ; ils auront un châtimement douloureux du fait des propos mensongers qu'ils tenaient ». (2,10)

« fî qulûbi_him maraḍun fa_zâda_humu _llâhu maraḍan wa_la_hum 'adhâbun alîmun bi_mâ kânû yak_dhibûna ».

(2,10)1. *Commentaire de « Dans leur cœur il y a une maladie »* (fî qulûbi him maraḍun)

La maladie peut toucher la vie corporelle ou la vie spirituelle (dîn). Ce passage signifie qu'il y a une maladie "dans les **croyances** de leur cœur" au sujet de la religion et de la véracité de la Révélation, car comme cela se produit souvent en arabe, il y a ici une éliision : c'est le terme "croyance" (i'tiqâd) qui est éliidé, la seule mention du mot "cœur" suffit pour désigner les dispositions de celui-ci : "la croyance du cœur".

Quant à cette maladie qui touche la croyance du cœur au sujet de la Prophétie c'est le doute (ach_chakk).

(2,10)2. *Commentaire de « Allâh a aggravé leur maladie »* (littéralement : "Allâh les a augmentés en maladie").

Cette maladie du doute et de la perplexité au sujet de la Prophétie de Muḥammad — sur lui les Grâces et la Paix — s'aggrave lors de chaque nouvelle Révélation lorsque Dieu fait connaître des normes et des obligations qu'Il n'avait pas imposées auparavant et qui sont pour les hypocrites autant de raisons supplémentaires de douter alors que ces mêmes Révélations augmentent la foi des croyants selon la Parole d'Allâh :

« Lorsqu'une sourate est descendue, certains parmi eux [les incroyants] demandent : qui parmi vous a été renforcé dans sa foi par celle-ci ?

[Allâh répond :] Quant à ceux qui croient, elle aura renforcé leur foi, et ils s'annonceront la bonne nouvelle.

Quant à ceux qui ont une maladie dans le cœur, elle aura rajouté une souillure à leur souillure et ils meurent en impies » (Cor. 9, 124).

...Qatâda a dit : « "Allâh aggrave leur maladie" signifie qu'Il augmente leur doute à Son égard ».

(2,10)3. *Commentaire de « du fait des propos mensongers qu'ils tenaient ».*

Ce passage comporte deux lectures possibles :

- bi_mâ kanû yakdhibûna [= du fait des propos mensongers qu'ils tenaient] ;
- bi_mâ kanû yukadhdhibûna [= "du fait de ce qu'ils considéraient comme mensonger].

On remarque que le sens de chacune de ces deux lectures possibles du verset correspondent aux deux aspects de l'état de l'hypocrite qui « cherche à tromper son Seigneur et les croyants en déclarant ostensiblement véridique la Révélation, alors qu'en réalité, au fond de son cœur, il en doute ou la considère comme mensongère » (voir ci-dessus (2,9)1.).

● Ceux qui optent pour la seconde lecture estiment que Dieu impose un châtiment douloureux aux hypocrites parce qu'en réalité ces derniers considèrent comme mensonger la fonction prophétique de Muḥammad-sur lui les Grâces et la Paix — et la Révélation qu'il apporte.

● Mais, selon nous, ce n'est pas ainsi qu'il faut comprendre ce passage. En effet, dès le premier verset concernant les hypocrites, Allâh — Puissant et Majestueux — avait dit qu'ils mentaient lorsqu'ils déclaraient ostensiblement leur foi alors qu'en réalité ils cherchaient à tromper Dieu, Son Envoyé et les croyants ; or en agissant ainsi « ils ne trompent qu'eux-mêmes » et non le Prophète ou les croyants « sans se rendre compte » que leur tromperie s'est faite contre leur propre âme, que Dieu les a rejetés en projetant dans leur cœur [la maladie] du doute, de l'incertitude et de l'hypocrisie, et « sans se rendre compte » que Dieu a aggravé cette maladie « par les propos mensongers qu'ils tenaient » du fait de leurs paroles « Nous croyons en Allâh et au Jour dernier », alors qu'il n'en était rien¹.

(2,10)4. *Remarque au sujet de la structure de ce passage.*

C'est le propre de la Sagesse de Dieu que la menace d'un châtiment douloureux adressée aux hypocrites soit la conséquence de ce qui leur a été reproché dès le début des versets les concernant, à savoir le fait de mentir, et cela indépendamment de leurs autres mauvaises qualités qui seront mentionnées par la suite. De même, c'est le propre de la Sagesse de Dieu de mentionner, dès le début des versets concernant les gens de bien, leurs bonnes qualités et leurs actes excellents et de conclure ces versets par la promesse des récompenses (le succès spirituel dans la Vie ultime) correspondant à ces qualités et à ces actes².

Il y a là une justification supplémentaire du choix de notre lecture selon laquelle les propos des hypocrites sont mensongers en eux-mêmes bien que le verbe “yakdhibûna” comporte également les notions de “douter” et de “déclarer faux”³.

Notre avis est conforme au verset suivant dans lequel Allâh dit au Prophète : « Les hypocrites (munâfiqûn) viennent vers toi et te disent : “Nous témoignons que tu es l'Envoyé d'Allâh” or Allâh sait que tu es Son Envoyé et Il est témoin que les hypocrites sont vraiment des menteurs ; ils utilisent leurs serments [jurer que le Prophète est l'Envoyé d'Allâh] pour se protéger... »⁴. (Cor. 63,1 et 2).

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,10)

1. Tabarî envisage ici la cause de “l'aggravation de la maladie” du doute qui réside dans les hypocrites eux-mêmes : leur vie spirituelle est déjà malade à cause du doute et cette maladie s'aggrave par l'hypocrisie qui consiste à faire croire que l'on ne doute pas. Précédemment (voir (2,10)2.), Tabarî avait envisagé “cette aggravation” sous le rapport de la cause extérieure aux hypocrites.

2. Allusion au verset (2,3) à (2,5) concernant les croyants.

3. Il est impossible de rendre compte de ces nuances dans la traduction française.

4. Pour Dieu, c'est l'état total d'un être qui importe. Pour Lui, le témoignage de foi du serviteur, n'est pas vrai seulement parce qu'il est la formulation d'une vérité mais aussi parce que celui qui le dit est un “témoin véritable” de cette vérité. Est donc vraiment véridique celui qui énonce un témoignage vrai qu'il considère effectivement comme tel ; sinon il est en fait menteur, sans que cela n'affecte en rien la vérité de ce qu'il a dit. Mais pour les hommes c'est la “forme” extérieure de l'énonciation qui importe puisque ce qui est dans les cœurs leur reste caché. C'est

pourquoi la "formulation" extérieure de la vérité préserve ici-bas la "forme" corporelle de celui qui l'énonce mais son âme ne sera préservée dans l'Autre monde que si l'"intérieur" de cette formulation est également vrai.

*
* *

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ

لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾

أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَسْعُرُونَ ﴿١٢﴾

« Et lorsqu'on leur dit "Ne corrompez pas la terre" (2,11) ils répondent "Nous ne sommes que des conciliateurs !" »¹.

« wa idhâ qîla la_hum lâ tufsidû fi_l_ardî qâlû innamâ nahnu muçlihûna ».

« Or ne sont-ils pas eux-mêmes les corrupteurs? Mais (2,12) ils ne perçoivent pas ».

« a_lâ inna_hum humu_l_mufsidûna wa lâkin lâ yach'urûna ».

(2,11-12)1. *Commentaire du premier verset :*

...D'après des propos rapportés par Ibn Mas'ûd, ce verset concerne les hypocrites (munâfiqun) ; la corruption (faşâd), "c'est l'impiété et les actes de désobéissance à Allâh".

...D'après Rabi' ibn Anas : « "Ne corrompez pas la terre" signifie : ne désobéissez pas sur terre. C'est-à-dire que, pour les hypocrites, corrompre leur âme c'est désobéir à Allâh et qui désobéit à Allâh ou ordonne de Lui désobéir sème la corruption sur la terre car l'état parfait de la Terre et du Ciel n'est obtenu que par l'obéissance à Allâh ».

Ce verset descendu à propos des hypocrites contemporains du Prophète concerne en réalité tous les hypocrites qui répondent à la description donnée dans ces versets, jusqu'au Jour de la Résurrection².

Corrompre la terre, c'est agir sur terre selon des actes que Dieu a interdits et laisser se perdre ce qu'Il a ordonné de préserver. C'est ce sens qu'il faut donner

au mot "corruption" dans le verset où les Anges répondent à Dieu qui vient de leur faire connaître Son Intention de placer un Lieutenant sur terre : "Vas-Tu placer sur Terre quelqu'un qui y sèmera la corruption et fera couler le sang ? » (Cor. 2,30).

Les hypocrites corrompent la terre (...), car ils désobéissent à leur Seigneur, laissent se perdre la valeur des actes obligatoires dont ils s'acquittent, doutent de la Religion d'Allâh (dîn) alors qu'aucun acte n'est agréé sans la certitude au sujet de ce "dîn", ils mentent aux croyants lorsqu'ils prétendent avoir la foi et lorsque cela est possible ils soutiennent contre les croyants ceux qui nient (ouvertement) Allâh, Ses Livres et Ses Prophètes.

(2,11-12)2. *La fin du verset « Nous ne sommes que des muçlihûn »* a deux aspects suivant que le mot "muçlihûn" est pris dans le sens de "conciliateurs" ou de "ceux qui agissent parfaitement".

... Selon Ibn Abbâs : « "Nous ne sommes que des conciliateurs" », signifie : nous ne cherchons qu'à concilier les deux parties : les croyants et les Gens du Livre.

... Selon Mujâhid : « "Nous ne faisons qu'agir parfaitement" signifie : nous agissons selon la bonne direction ».

[Tabarî dit] Il ne fait pas de doute que dans les deux cas, les hypocrites s'imaginent agir très bien soit qu'ils se considèrent comme des conciliateurs soit qu'ils prétendent être sur la voie droite tout en gardant leurs convictions profondes (...) mais dans les deux cas ils sèment la corruption, soit autour d'eux, soit en eux-mêmes, d'où la question posée au verset suivant : « Or ne sont-ils pas eux-mêmes les corrupteurs ? mais ils ne perçoivent pas » c'est-à-dire : ils ne se rendent pas compte que leur cas est totalement différent de celui des croyants qui ordonnent l'Équité sur la terre et interdisent de désobéir à Allâh.

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (2,11-12)

1. On pourrait traduire également : "Nous ne cherchons qu'à parfaire". En effet, le terme "muçlih" peut signifier : celui qui concilie, qui améliore, qui réforme, qui cherche à parfaire, qui agit parfaitement.

2. Tabarî donne ici, explicitement, un exemple de commentaire "non-circonstancié" qui permet de découvrir la portée définitive de la Révélation, indépendante des conditions particulières qui ont été, dans l'économie de la Sagesse divine, les "occasions" providentielles de révéler des "vérités permanentes". Car l'essentiel n'est pas de savoir qui était hypocrite au temps du Prophète, mais de connaître les dangers immédiats et ultérieurs de l'hypocrisie et de chercher à s'en préserver.

*
* *

وَإِذَا

قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ
السُّفَهَاءُ ۚ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿٢١٣﴾

« Et lorsqu'on leur dit "croyez comme ont cru les gens", ils disent : "croirons-nous comme croient les insensés?" Or ne sont-ils pas eux-mêmes les insensés? mais ils ne savent pas ».

(2,13)

« wa idhâ qîla la_hum âminû kamâ âmana _n_nâsu
qâlû a_nu'minu kamâ âmana _s_sufahâ'u a_lâ inna_hum
humu _s_sufahâ'u wa lâkin lâ ya'lamûna ».

(2,13) ...D'après Ibn Abbâs « croyez comme ont cru les gens » signifie : « reconnaissez et affirmez que Muḥammad est Prophète et Envoyé et que la Révélation descendue sur lui est véritable comme l'ont reconnu et affirmé ses Compagnons ; et, de même, reconnaissez et affirmez la vérité de l'Autre Vie et la vérité de la Résurrection après la mort ».

Dans le passage « comme ont cru les gens », le terme "gens" (nâs) est général alors qu'il désigne en fait un groupe bien précis de personnes, d'où la raison de l'introduction de l'article défini qui indique que "les gens" (an_nâs) en question sont connus de ceux auxquels s'adresse le discours. La même chose se reproduit plus loin à propos du mot "insensés", l'article défini indique que les insensés (as_sufahâ) sont connus de ceux auxquels s'adresse la réponse « croirons-nous comme croient les insensés? »

...D'après Abd ar_Raḥmân ibn Zayd : « Ce sont les hypocrites qui disent "croirons-nous comme croient les insensés?" Par ces propos, ils veulent faire allusion aux Compagnons (Aḥḥâb) du Prophète — qu'Allâh lui accorde Ses Grâces et Sa Paix — ».

...La fin du verset « ne sont-ils pas eux-mêmes les insensés? mais ils ne savent pas » signifie, d'après Ibn Abbâs : « ne sont-ils pas eux-mêmes les ignorants? Mais ils ne sont pas doués de raison ».

Tabarî ajoute : Allâh — exalté soit-Il — nous informe ici que les hypocrites qui, d'après ce qui précède, doutent de la Révélation et la nient, sont ignorants dans leur propre religion et manquent de raison dans leur croyance et leur choix en préférant le doute et l'incertitude. De ce fait, ils font du tort à leur âme tout en croyant très bien agir : et c'est là le propre de l'insensé (safih) qui corrompt en croyant par-

faire, qui égare en croyant préserver et qui désobéit à son Seigneur en croyant Lui obéir.

*
* *

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنُوا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شُيَاطِينِهِمْ

قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَءُونَ ﴿١٤﴾

« Lorsqu'ils rencontrent ceux qui croient ils disent : nous croyons et lorsqu'ils retrouvent leurs mauvais instigateurs ils disent : nous sommes avec vous, nous ne faisons que nous moquer ». (2,14)

« wa idhâ laqu l_ladhîna âmanû qâlû âmannâ wa idhâ khalaw ilâ chayâtîni_him qâlû innâ ma'a_kum innamâ nahnu mustahzi'ûna ».

(2,14)1. « Ils retrouvent leurs “mauvais instigateurs” (chayâtîn) »¹.

Les “chayâtîn” sont les rebelles, insolents et mauvais ; rebelles à l'égard de la Révélation, insolents à l'égard du Prophète, mauvais à cause de leurs convictions impies.

Selon le commentaire circonstancié de Tabarî, les “munâfiqûn” concernés par tous ces versets, pouvaient être soit d'origine juive, soit d'origine arabe. S'ils étaient juifs, leurs “mauvais instigateurs” étaient les juifs restés ouvertement hostiles à la Révélation c'est-à-dire “ceux qui nient et dissimulent” mentionnés dans les versets 6 et 7, selon le sens retenu par Ibn Abbâs².

S'ils étaient arabes, leurs “mauvais instigateurs” pouvaient être les mekkois “associateurs”, Chefs de Factions c'est-à-dire “ceux qui nient et dissimulent” selon le sens retenu par Rabî' ibn Anas³.

1.1. ... Ibn Abbâs commente ce verset ainsi : « Certains juifs [hypocrites], en rencontrant des Compagnons du Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — leur disaient “nous suivons votre religion” et lorsqu'ils retournaient auprès de ceux qui, parmi eux, étaient leurs “mauvais instigateurs”, ils leur disaient “nous sommes avec vous, nous ne faisons que nous moquer” ».

1.2. D'après Qatâda et Rabî' ibn Anas, “les mauvais instigateurs” sont les “associateurs” (muchrikûn) et plus précisément les “Chefs de Factions” (...).

(2,14)2. « Nous ne faisons que nous moquer ».

...D'après Ibn Abbâs et Rabi' ibn Anas : « Nous ne faisons que nous moquer des Compagnons de Muḥammad ».

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,14)

1. "chayâtîn" est le pluriel de "chaytân" (voir le commentaire de l'Isti 'âdha).
2. Voir (2,6)1. et (2,7)3.1.
3. Voir (2,6)2. et (2,7)3.2.

Une fois que Tabarî a mentionné les différentes circonstances possibles auxquelles un passage peut être rapporté, d'après le mode de commentaire circonstancié et conditionnel qui est le sien, il considère que le lecteur se souvient de ces différentes possibilités fondamentales de compréhension du texte et il n'y revient plus. L'abrégé, la traduction et l'adaptation d'un commentaire d'un texte aussi dense bouleversent profondément sa cohésion : il est donc nécessaire de donner au lecteur des points de repère et des renvois où il a tout intérêt à se reporter pour mieux saisir la continuité du texte coranique et de son commentaire.

*
* *

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾

« Allâh se joue d'eux et Il les laisse agir de façon outrancière et se perdre ». (2,15)

« allâhu yastahzi'u bi_him wa yamuddu_hum fi_tughiyâni_him ya'mahûna ».

(2,15)1. « Allâh se joue d'eux » (Allâhu yastahzi'u bi_him)¹.

Les commentateurs divergent sur le sens à donner à l'"istihzâ'" c'est-à-dire le fait que Dieu se joue des hypocrites².

Certains disent que l'"istihzâ'" de la part de Dieu à l'égard des "munâfiqûn" est le Châtiment qu'Il leur infligera au Jour Dernier.

D'autres disent que l'"istihzâ'" de Dieu à leur égard est de les blâmer et de les faire périr.

D'autres disent que lorsque Dieu trompe ceux qui cherchent à tromper, ou ruse à l'égard de ceux qui rusent ou se joue de ceux qui se moquent, il n'y a pas véritablement de tromperie, de ruse ou de moquerie de Sa part mais ce sont les réactions que suscitent ces attitudes chez les croyants qui sont rapportées à Dieu comme si

par exemple, c'était Dieu Lui-même qui se moquait des incroyants lorsque les croyants se moquent d'eux en réponse à leurs railleries.

D'autres disent que Dieu inflige aux êtres une sanction correspondant à leur acte : « ...ils cherchent à tromper Allâh et c'est Lui qui les trompe » (Cor. 4,142), « ils oublient Allâh et Lui les oublie » (Cor. 9,67) et d'autres cas semblables. Or il est connu que cet acte [de tromper, d'oublier, etc...] de la part de la créature est une mauvaise action alors que la sanction correspondante de la part de Dieu est justice.

D'autres enfin disent : Dieu se joue des hypocrites du fait qu'Il leur accorde extérieurement dans ce monde un statut de musulman³ qui sera totalement différent de leur statut dans l'Autre monde de même que ce qu'ils auront manifesté en paroles devant le Prophète et ses Compagnons est totalement différent de ce qu'ils croient en réalité.

[Tabarî ajoute] C'est ce dernier avis qui est le plus juste pour nous.

(2,15)2. « *et Il les laisse (wa yamuddu_hum) agir de façon outrancière (fi_tughiyâni_him) et se perdre (ya'mahûna)* ».

Il existe différents commentaires du passage : “wa yamuddu_hum”

... Certains commentateurs retiennent les propos d'Ibn Abbâs et d'Ibn Mas'ûd et donnent à ce passage le sens de “et Il accroît leur outrance”.

... Selon d'autres, le verbe “madda” (d'où : yamuddu) signifie “laisser” et selon d'autres il signifie “s'étendre, se prolonger”.

Le plus pertinent est de dire que le passage signifie “Il accroît leur outrance” mais dans le sens où ils “continuent” dans cet excès car Allâh les y a abandonnés⁴ ce qui correspond au sens d'un autre passage coranique “et nous les laissons (nadharu_hum) dans leur outrance” où le verbe “nadharu_hum” signifie exactement “Nous les laissons” (natruku_hum).

Le verbe taghâ (dont le maçdar est tughiyân) signifie “dépasser la limite” (jâwaza_l_hadd) et agir injustement (baghâ). Jusqu'ici le passage signifie : « Et Allâh prolonge leur état et les laisse agir de façon injuste et outrancière ».

Enfin le verbe “amaha” (d'où ya'mahûna) signifie : “se perdre”. La fin du verset signifie donc que Dieu les laisse également « se perdre dans leur égarement et leur impiété ».

Il faut veiller ici à la construction de la phrase. Il ne faut pas comprendre : “ils s'égarer dans leur outrance” car “ils s'égarer” est placé en fin de verset ce qui implique que son complément, c'est-à-dire “ce en quoi ils s'égarer”, est sous-entendu après lui⁵ : Allâh les laisse agir de façon outrancière et [Il les laisse] se perdre [dans leur égarement].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,15)

1. Le même verbe “istahza'a” a été traduit, à la fin du verset précédent (lorsqu'il s'agissait des hypocrites) par “se moquer”. Cette différence de traduction signale un changement notable de signification selon que l'acte (l'istihzâ') est rapporté à Allâh ou aux hypocrites. La racine

“haza’a” de ce verbe comporte trois notions principales : — briser — faire périr — se moquer, se jouer de.

2. Abrégé à l’extrême.

3. Ce statut leur est accordé du seul fait de leur soumission orale extérieure à la Révélation.

4. L’abandon dans lequel Dieu les laisse, prolonge leur état et cette notion de “prolongement” est rendue en arabe par un verbe signifiant d’abord accroître, prolonger, étendre et ensuite délaisser et abandonner. (Le même verbe à la forme augmentée “amadda” signifie accroître, prolonger mais aussi soutenir et aider).

5. De même, précédemment, le verset (2,9) se terminait par “mâ yach’urûna” qui signifie “ils ne savent pas”. Or, placé en fin de verset, ce verbe a en réalité un complément qui est sous-entendu et que le lecteur attentif doit retrouver : Ibn Yazîd explicitait ainsi ce complément « Ils ne savent pas qu’ils ont lésé leur propre âme... ».

*
* *

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ

أَشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَا رَبَّحَتْ تَجَرَّتُهُمْ وَمَا كَانُوا

مُهْتَدِينَ ﴿١٦﴾

« Ceux-là sont ceux qui achètent l’égarement “contre” (2,16) la bonne direction, leur commerce n’est pas fructueux et ils ne sont pas bien guidés ».

« ulâ’ika l_ladhîna _chtarawu _d _dalâlata bi_l_hudâ fa_mâ rabiḥat tijâratu_hum wa mâ kânû muhtadîna ».

(2,16)1. « ...ceux qui achètent l’égarement contre la bonne direction » (...lathîna_chtarawu _d _dalâlata bi_l_hudâ).

1.1. Position du problème : la notion de “chirâ”.

Quelqu’un dira peut-être : comment se peut-il que ces gens-là achètent (‘ichtarû) l’égarement (dalâla) contre la bonne direction (hudâ) alors qu’ils sont hypocrites et qu’ils n’ont jamais été croyants auparavant en sorte que l’on puisse dire qu’ils échangent effectivement la foi contre l’égarement? En effet, d’une part la notion de “chirâ” (d’où le verbe “’ichtarâ”) implique bien qu’un échange a lieu et, d’autre part, Dieu a décrit précédemment les hypocrites et cette description ne laisse pas

entendre qu'ils avaient antérieurement suivi une bonne direction qu'ils auraient par la suite abandonnée.

Plusieurs réponses ont été apportées à cette question car les commentateurs divergent quant à la signification exacte à donner au terme "ihtarawu" (traduit ici par "ils achètent").

(...)

1.2. Données traditionnelles.

Nous citerons d'abord les différents avis puis nous mettrons en évidence le commentaire le plus exact, si Dieu veut.

... D'après Ibn Abbâs « "ils achètent l'égarement "contre" la bonne direction" signifie : ils achètent l'impiété (kufr) à la place de la foi (imân) »¹.

... D'après Ibn Abbâs et Ibn Mas'ûd, le passage signifie encore :

« ... Ils **prennent** l'égarement et **laissent** la bonne direction ».

Selon ces propos l'impie dissimulateur (kāfir) et l'hypocrite (munāfiq) [placés devant le choix entre l'égarement et la bonne direction] "prennent" l'impiété à la place de la foi. Selon cet avis, la foi ou la bonne direction qu'ils laissent est comparable au prix qu'ils paient pour "acquérir" l'égarement.

... Mais d'après Qatâda le passage signifie : « ... Ils préfèrent l'égarement à la bonne direction »².

Ceux qui retiennent ce propos rapprochent ce passage du verset suivant : « ... Quant aux Thamoud, Nous les guidâmes mais ils préférèrent (istaḥabbû) l'aveuglement à la bonne direction » (Cor. 41, 17).

(...)

Dans ce cas, le verbe "ihtarâ" n'est pas pris dans son sens le plus courant, celui d'"acheter" mais celui de "préférer à" (istaḥabbû), sens attesté dans la poésie de A'châ, de Dhû Rumma et d'autres³.

Abû Ja'far Tabarî ajoute : bien que le propos de Qatâda donne un aspect du commentaire ce n'est pas celui que je préfère car la suite du verset "... leur commerce n'est pas fructueux..." montre que le verbe "ihtarâ" est à prendre dans son sens commun d'"échanger" ou d'"acheter".

1.3. [Réfutation d'un avis :]

(...) Par ailleurs, le commentaire selon lequel "... ceux qui achètent l'égarement "contre" la bonne direction" auraient effectivement été croyants avant, ce commentaire n'est pas solide (...) ⁴. Lorsque la Parole divine comporte plusieurs aspects, il n'est pas permis d'opter pour certains sens plutôt que d'autres sans avoir un argument indiscutable qui justifie ce choix.

1.4. [Conclusion de Tabarî :]

Selon nous, dit Tabarî, le commentaire le plus pertinent est celui donné par Ibn Abbâs et Ibn Mas'ûd où "ihtarâ" a le sens de "prendre ou d'acheter une chose au lieu d'une autre" (istabdala). Selon ce commentaire le passage signifie : « Ceux-là sont ceux qui **achètent l'égarement au lieu d'acheter la bonne direction** ».

(2,16)2. « ...leur commerce n'est pas fructueux ».

Lorsqu'un commerçant vend une chose moins chère qu'il ne l'a achetée, il fait une perte. De même, l'impie et l'hypocrite qui prennent dans ce monde l'incertitude et l'aveuglement à la place de la rectitude et de la "guidance" et qui prennent pour l'Autre monde la crainte et la terreur au lieu de la protection et de la sécurité, ceux-là sont indubitablement perdants dans leur "échange".

... Qatâda commente ainsi ce passage : « "... Je les ai vus abandonner la bonne direction pour l'égarement, la Communauté pour la secte partisane, la sécurité pour la crainte et la Norme (Sunna) pour l'innovation (bid'a)"⁵.

Quant à la fin du verset : "...et ils ne sont pas bien guidés" cela signifie qu'ils ne sont pas bien guidés lorsqu'ils préférèrent l'égarement à la bonne direction, l'impiété à la foi, l'hypocrisie à l'attestation et à la reconnaissance de la vérité.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,16)

1. La traduction de ce propos correspond au commentaire donné plus loin.
2. Cf. Coran (9,23) et (41,17).
3. Tabarî cite trois exemples.
4. Tabarî reprend et développe les arguments présentés plus haut dans le paragraphe (2,16)1.1.
5. Il s'agit soit de la Sunna dans son sens le plus large : la Norme divine et universelle dont le Coran est une formulation, soit de la Sunna dans son sens plus spécifique et plus habituel : la "norme prophétique" stipulée dans les "Hadîth". Il importe de faire ici cette distinction car le passage coranique évoque la notion d'échange et Qatâda ne spécifie pas s'il s'agit de la Sunna divine ou de la Sunna prophétique. Or, le Coran ne mentionne pas explicitement la Sunna du Prophète mais il mentionne une dizaine de fois la Sunna divine et **toujours** en rappelant son caractère immuable et interchangeable : « ...et vous ne trouverez pas de modification à Notre Norme » (Cor. 17,77) « ...et vous ne trouverez pas à échanger la Norme d'Allâh » (Cor. 48,23). Mais un autre verset évoque les "deux Sunna" (la Sunna divine et la Sunna des Prophètes) sans les confondre et en faisant allusion à leur unité essentielle : « ...Selon la Sunna de ceux de Nos Prophètes que Nous avons déjà envoyés avant toi et tu ne trouveras aucune modification à Notre Sunna ».

*
* *

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا
 أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ
 لَا يَبْصُرُونَ ﴿١٧﴾

« Leur cas est semblable au cas de celui qui allume du feu ; lorsque celui-ci éclaire ce qui est autour de lui [de celui qui l'a allumé, voilà qu']Allâh emporte leur lumière et les laisse dans les ténèbres où ils ne voient pas ».

(2,17)

« mathalu_hum ka_mathali_l_ladhi_stawqada_nâran
 fa_lammâ_aḍâ'at_mâ_hawla_hu_dhahaba_llaḥu_bi_nûri-
 him_wa_taraka_hum_fî_zulumâtin_lâ_yubṣirûna ».

(2,17)

Pour la suite du commentaire nous remarquerons que le texte passe du pluriel au singulier puis du singulier au pluriel. Tabarî va commenter cette double synecdoque qui est, de plus, conjuguée à un hypallage, la comparaison entre les comportements étant remplacée par la comparaison entre les personnes.

(...)

L'emploi du singulier à la place du pluriel se produit plusieurs fois dans le Coran (...) Il se justifie ici parce que la comparaison concerne en réalité les actes et non les personnes qui les accomplissent : en effet, le comportement des hypocrites qui semblent s'éclairer de la foi qu'ils manifestent en disant "nous croyons en Allâh et au Jour dernier", ce comportement est comparé à celui de quelqu'un qui, pour s'éclairer, allume (ou cherche) un feu dont Dieu enlève la lumière.

... Commentant ce passage, Ibn Abbâs a dit : « ... Allâh établit ici une comparaison : les hypocrites tirent profit de l'Islâm, contractent des mariages avec les musulmans peuvent être constitués héritiers, se partagent le butin ; or tout cela [qui est leur lumière extérieure dans ce bas-monde] leur est enlevé lors de leur mort comme serait enlevée la lumière de quelqu'un qui posséderait un feu, "et Allâh les laisse dans les ténèbres", c'est-à-dire dans le châtimement ».

... Et selon un autre propos d'Ibn Abbâs : « ... "et Il les laisse dans les ténèbres où ils ne voient pas" la vérité »¹.

... Selon un commentaire rapporté par Ibn Mas'ûd ce verset concernerait plus spécialement « des gens qui entrèrent en Islâm lors de l'arrivée du Prophète à Médine, puis qui devinrent hypocrites par la suite. Le cas de ces gens est

comparable à celui d'un homme qui allume un feu pour éclairer autour de lui, afin de distinguer ce qui est mauvais et nuisible et s'en préserver et dont le feu est brusquement éteint ; il devient alors incapable de discerner ce qu'il faut craindre (comme erreur). Ce cas est celui du "munâfiq"² qui était dans l'obscurité de l'Ignorance, qui est devenu musulman, a connu la distinction du licite et de l'illicite, du bien et du mal puis qui est retombé dans l'impiété, évoluant ainsi jusqu'à ne plus savoir distinguer le licite de l'illicite et le bien du mal. Quant à la lumière (nûr) c'est la foi (imân) en ce qu'a transmis Muḥammad — sur lui les Grâces et la Paix — » (...) ³.

... Le passage « ... lorsque ce feu éclaire ce qui est autour de lui [de celui qui l'a allumé] » est interprété par Qatâda de la façon suivante : « Lorsque [la formule] "lâ ilâha illâ Llâh" ⁴ rayonne pour eux, ils mangent et boivent par elle ⁵, sont en sécurité grâce à elle (...) jusqu'au moment de mourir. A ce moment-là, Allâh emporte leur lumière et les laisse dans les ténèbres où ils ne voient plus rien » (...)

Tabarî mentionne ici d'autres avis mais il estime que les avis les plus pertinents sont ceux d'Ibn Abbâs, d'Ibn Mas'ûd et de Qatâda. La Révélation de ce verset et des versets 19 et 20 suscita chez les hypocrites une réaction qui fut suivie de la Révélation du verset (2,26). Pour connaître ces circonstances on se reportera au commentaire (2,26) ¹.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,17)

1. Le commentaire d'Ibn Abbâs fait apparaître ici une ellipse semblable à celle du verset (2,9) et (2,15) — voir note 5 du verset (2,15).

2. Au fur et à mesure de sa progression, le lecteur remarquera que la plupart des termes français ne traduisent que certains aspects de leurs correspondants arabes. En réalité, leur formation est parfois très différente : ainsi le mot "hypocrite" provient du grec "hupokritês" et désigne, entre autres, celui qui fait des déclamations, c'est-à-dire l'acteur. Le mot "munâfiq" dérive du verbe "nâfaqa" qui dérive lui-même d'un mot signifiant le trou du mulot ou du rat : "nâfaqa" signifie "entrer dans son trou pour s'y cacher" ou "entrer et sortir de son trou". C'est pourquoi, le terme munâfiq désigne celui qui entre en Islâm pour cacher son impiété sous le couvert d'attestation toute extérieure. De là, ce mot désigne celui qui entre et sort de l'Islâm (Lisân al'Arab).

Par ailleurs, la racine de ce mot comporte une autre notion que nous avons déjà vue : celle de vendre ; voir (2,3) ³.

3. Les mots "nûr" (lumière) et "nâr" (feu) dérivent de la même racine et semblent désigner respectivement l'aspect supérieur et inférieur d'une même réalité essentielle (voir, par exemple, le verset de la Lumière 24,35).

4. Selon ce propos, la formulation du principe fondamental de l'Islâm : "lâ ilâha illâ Llâh", Pas de divinité si ce n'est Dieu, est implicitement comparée au feu (nâr) par l'aspect formel de sa prononciation et à la lumière (nûr) par sa signification qui rayonne dans l'existence et l'ordonne selon la Norme divine, même si, pour l'hypocrite, le rayonnement extérieur n'est pas accompagné, pour lui, du rayonnement intérieur d'une foi véritable en ce principe.

5. La prononciation de la Basmala au commencement de toute activité implique l'attestation de foi, la Chahâda, formulée par "lâ ilâha illâ Llâh", c'est pourquoi, sous un certain rapport, dire la Basmala c'est dire la Chahâda.

*
* *

صُمُّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾

« Sourds, muets, aveugles, ils ne reviennent pas ». (2,18)

« çummun bukmun ‘umyūn fa_hum lâ yarjî‘ūna ».

(2,18).

Tabarî signale que ce verset admet deux lectures correspondant chacune à deux compréhensions possibles. Nous n'avons retenu que la lecture qu'il estime être la plus juste et qui correspond d'ailleurs au texte des recueils, avec le commentaire qu'il juge le plus pertinent.

(2,18)1. *Position de ce verset d'après sa signification.*

[Tabarî dit :] Pour le verset précédent nous retenons le commentaire qui envisage le passage "Allâh emporte leur lumière et les laisse dans les ténèbres où ils ne voient pas" comme une "information" sur la façon dont Dieu traitera les "munâfiqûn" dans l'Autre monde, comment Il déchirera leur voile et mettra à jour les aspects ténébreux de leur "secret" en enlevant la clarté [extérieure de leur foi] et en les laissant aller et venir dans les ténèbres des terreurs du Jour de la Résurrection (...).

Selon ce commentaire, le verset précédent (2,17) concerne donc l'état des hypocrites dans l'Autre monde. Or ce verset-ci (2,18) concerne leur état dans ce monde et il fait donc suite au verset (2,16) en venant apporter une description plus détaillée de leur état.

Le verset (2,17) faisant allusion à l'état des hypocrites dans l'Autre monde, forme donc une intercalaire entre deux versets décrivant leur état ici-bas.

(2,18)2. « *Sourds, muets, aveugles* ».

Le sens de ce passage replacé à la suite du verset (2,16) sera le suivant : « Ceux-là, [les hypocrites], sont ceux qui achètent l'égarement "contre" la bonne direction et par cet échange ils ne sont guidés ni vers la bonne direction (hudâ) ni vers la Vérité (al_Haqq) ; en réalité ils restent sourds à l'égard de la guidance et de la vérité car l'abandon, dans lequel Dieu les a laissés, ne leur permet pas de les entendre ; ils sont muets car ils ne parlent pas selon elles et ils sont aveugles car ils ne les aperçoivent pas.

Ce commentaire se fonde sur le propos suivant :

... Qatâda commente ainsi : « Sourds à la Vérité (al_Haqq), ils ne l'entendent point ; aveugles à la Vérité, ils ne la voient point ; muets à l'égard de la Vérité, ils n'en parlent pas [véritablement] » (...)

(2,18)3. *Commentaire de la fin du verset*: « ...ils ne reviennent pas ».

Les croyants désespèrent de les voir revenir à la foi de même qu'ils ont perdu tout espoir de voir venir à la foi les Chefs des Factions ou les Docteurs juifs ouvertement hostiles et dont Dieu a dit qu'Il a « apposé un sceau sur leur cœur et leur ouïe et placé un voile sur leurs yeux »¹.

...A propos de ce passage, Qatâda a dit : « ...et ils ne se repentent pas et ne se souviennent pas ».

...et d'après Ibn Mas'ûd : « et ils ne reviennent pas à l'Islam ».

[Tabarî ajoute] : Allâh, — que Sa Louange soit magnifiée — nous fait savoir qu'ils ne reviennent pas sur leur échange de la bonne direction contre l'égarement².

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,18)

1. Voir ci-dessus (2,6) et (2,7). Ce commentaire va être nuancé par le commentaire des versets 2,19, 2,20 et 2,21. En effet, tant que Dieu laisse les impies et les hypocrites dans cet état, les croyants désespèrent de les voir venir à la foi, mais Dieu "est Puissant sur toute chose" et peut les y faire venir. C'est pourquoi, au verset 2,21, Dieu les invitera tous à se repentir.

2. Tous les verbes "ils ne reviennent pas", "ils ne se repentent pas", etc... correspondent à des états actuels pouvant éventuellement se prolonger indéfiniment dans le futur.

*
* *

أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَّجْعَلُونَ
أَصْبَحَهُمْ فِي أَذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوْعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ
مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ ﴿١٩﴾

« Ou encore [l'état des munâfiqûn] est comparable à une averse [qui déferle] du ciel chargée de ténèbres, de tonnerre et d'éclairs ; ils placent leurs doigts dans les oreilles, par crainte de la mort, [en entendant tomber] la foudre, et c'est Allâh qui cerne les impies [dissimulateurs] ».

(2,19)

« Aw ka_çayyibin fi_hi zulumâtun wa ra'dun wa barqun
yaj'alûna 'açâbi'a_hum fî âdhâni him mina _ç_çawâ'iqi
ḥadhara l_mawti/wa _llâhu muḥîṭun bi_l_kâfirina ».

يَكَادُ الْبَرَقُ يَخْطَفُ أَبْصَرَهُمْ
كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا
وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ
شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾

« L'éclair leur ravit presque la vue ; toutes les fois qu'il leur éclaire [la voie] ils avancent dans cette clarté et lorsqu'il les laisse dans l'obscurité, ils s'arrêtent [à nouveau] ; or, si Allâh l'avait voulu, Il aurait emporté leur ouïe et leur vue ; en vérité, sur toute chose, Allâh est Puissant ».

(2,20)

« yakâdu l-barqu yakhtaфу abçâra hum/kulla mâ ađâ'a la_hum machaw fi_hi wa idhâ azlama 'alay_him qâmû/wa law châ'a llâhu la_dhahaba bi_sam'i_him wa abçâri_him/inna llâha 'alâ kulli chay'in qadîr ».

(2,19-20)

Remarques sur les traductions possibles du verset (2,19), justifiées par les commentaires qui suivront. En fonction du sens donné aux termes de ce verset et de la façon dont on envisage sa construction, au moins six traductions sont possibles qui se ramènent à deux cas principaux selon les termes auxquels se rapporte la comparaison :

— soit la particule de comparaison “kâ” est rapportée au mot “çayyib” auquel elle est immédiatement rattachée dans l'écriture et, dans ce cas, la comparaison porte sur l’“averse” (çayyib) ce qui correspond à la première traduction donnée ci-dessus : « Ou encore [l'état des munâfiqûn] est comparable à une averse [qui déferle]... ».

— soit cette particule “kâ” se rapporte, après rupture de construction, au sujet sous-entendu du verbe yaj'alûna c'est-à-dire “ceux qui placent leurs doigts dans les oreilles” ; dans ce cas la traduction est la suivante : « Ou encore [le cas des munâfiqûn] est semblable [au cas de ceux qui se trouvent sous] une averse [qui déferle] du ciel, chargée de ténèbres, de tonnerre et d'éclairs et qui placent leurs doigts dans les oreilles, par crainte de la mort, [en entendant tomber] la foudre ; et c'est Allâh qui cerne les impies [dissimulateurs] ».

Le verset (2,20) comportera moins de difficultés ; toutefois, étant directement lié au verset précédent, son sens se nuancera suivant l'une ou l'autre des constructions envisagées pour celui-ci.

Ces deux versets marquent la fin de la première grande période de la sourate : ils achèvent la première partie de la description des trois états spirituels fondamentaux : celui du croyant, celui de l'incroyant, et celui

du “munâfiq” (= hypocrite), état complexe qui oscille entre la foi et l’impiété. Bien qu’ils concernent spécialement les “munâfiqûn”, ils récapitulent, par mention directe ou par allusion, ce qui a été dit dans les versets précédents, sur la foi et l’impiété et ils annoncent déjà la période suivante (2,21 à 2,29) où, apparaîtront d’une part, de nouvelles précisions au sujet de la foi, de sa mise en œuvre et de ses conséquences paradisiaques et où, apparaîtront d’autre part, les premières mises en garde solennelles contre l’impiété et ses conséquences infernales.

Tabarî va commenter ces versets en plusieurs étapes dont les principales sont les suivantes :

- Enchaînement logique des versets (2,17 à 2,20).
- Un commentaire à caractère cosmologique des termes arabes désignant habituellement les phénomènes naturels du tonnerre, de l’éclair, etc...
- Un commentaire circonstancié.
- Une interprétation.

(2,19-20)1. *Enchaînement logique des versets (2,17 à 2,20)*

Ces versets font suite au verset (2,17) où les “munâfiqûn” (hypocrites) étaient comparés au cas d’un homme qui allume en vain un feu ; leur état est comparé à présent à une averse chargée de ténèbres...

D’après ce sens, la suite des versets (2,16 à 2,20) se présente ainsi :

(2,16) : « Ceux-là [les hypocrites] sont ceux qui achètent l’égarement contre la bonne direction...

(2,18) : « Sourds, muets, aveugles, ils ne reviendront pas.

(2,17) : « Leur cas est semblable au cas de celui qui allume du feu...

(2,19) : « Ou encore, [leur état] est comparable à une averse (çayyib)...

(2,20) : « L’éclair leur ravit presque la vue... »¹.

(2,19-20)2. *Commentaire à caractère cosmologique des termes arabes désignant habituellement les phénomènes naturels (tonnerre, éclairs, etc...).*

2.1. *Signification du mot “çayyib” (traduit ici par “averse”).*

Ce mot qui dérive du verbe “çâba” signifie “tomber à verse” ; par exemple : “çâba l-maṭaru = la pluie tombe à verse”.

Tous les commentateurs, Ibn Abbâs, ‘Atâ, Ibn Mas‘ûd..., sont unanimes pour donner au mot “çayyib” le sens de pluie (maṭar).

2.2. *Signification du mot “ra’d” (traduit habituellement par “tonnerre”).*

Les Savants ont des avis différents quant au sens de ce mot.

- D’après les uns, il s’agit d’un Ange qui fait progresser les nuages².

... Mujâhid a dit : « “Ar_Ra’d” est un Ange qui fait progresser les nuages par sa voix ».

... Abû Çâlih a dit : « “Ar_Ra’d” est un Ange parmi les Anges et qui glorifie [Allâh] »³.

... Et Ibn Abbâs a dit : « “Ar_Ra’d” est le nom d’un Ange dont la voix [tonnerre]

est la glorification⁴. Lorsqu'il conduit trop vivement les nuages, ceux-ci s'agitent et se heurtent en produisant la foudre » (...)

● D'après les autres, il s'agit d'un vent qui s'amplifie au point de produire le bruit du tonnerre⁵.

... Abû Kathîr rapporte qu'il se trouvait un jour auprès de Abû l_Khuld lorsqu'un messenger d'Ibn Abbâs vint chez celui-ci avec une question écrite. Abû l_Khuld lui répondit alors par écrit : « Tu viens de m'écrire pour me demander [ce que je sais] au sujet de "ar_ra'd" ; et bien "ar_ra'd" est un vent (riḥ) »⁶.

Selon ces explications, le début du verset a le sens suivant : « Ou encore [le cas des hypocrites] est comparable à une pluie chargée de ténèbres pendant laquelle on entend tonner la voix de "Ra'd" ... ».

Si l'on retient le commentaire d'Ibn Abbâs ce n'est pas l'Ange "Ra'd" qui est dans la pluie mais sa voix bien que celle-ci soit désignée par le nom de l'Ange⁷.

2.3. *Signification du mot "barq"* (traduit ici par "éclair").

Les Savants ont des avis différents sur le sens du mot "barq".

● Les uns se réfèrent aux propos suivants :

... Ibn Abbâs a dit : « "AL_barq" : ce sont les fouets que tiennent les Anges et avec lesquels ils font avancer les nuages ».

... Ali ibn Abî Tâlib a dit : « "Ra'd" est l'Ange et "barq" désigne les coups de fouet en "ḥadîd"⁸ par lesquels il frappe les nuages ».

... et d'autres disent : « "barq" est un fouet de lumière avec lequel l'Ange [chargé de les conduire] fait avancer les nuages ».

● D'autres disent qu'"AL_barq" c'est l'eau ; ils se réfèrent aux propos suivants :

... Abû Kathîr rapporte qu'il se trouvait auprès de Abu l_Khuld lorsqu'un messenger d'Ibn Abbâs vint chez celui-ci avec une question écrite. Abû l_Khuld lui répondit alors par écrit : « Tu viens de m'écrire pour me demander [ce que je sais] au sujet d'"al_barq", et bien "al_barq" c'est l'eau (mâ') »...

(...)⁹.

● D'autres disent qu'"al_barq" désigne le battement d'ailes de l'Ange (ce battement est appelé maça') ; ils se réfèrent aux propos suivants :

..... Mujâhid a dit : « "AL_barq" est le battement d'ailes de l'Ange [chargé de conduire les nuages] ».

... Enfin Ibn Muslim at_Tâ'ifî a dit : « On m'a rapporté qu'"AL Barq" est un Ange qui a quatre visages : un visage d'homme, un visage de taureau, un visage d'aigle et un visage de lion. Lorsqu'il agite ses ailes, il provoque des éclairs (al_barq) »¹⁰.

Abû Ja'far Tabarî ajoute : il est possible que les propos de Ali ibn Abî Tâlib, d'Ibn Abbâs et de Mujâhid ont un sens commun¹¹ : « A l'origine, le verbe "maça'a" (traduit ci-dessus par battre ou agiter les ailes) signifie "donner des coups de sabre" et les Arabes utilisent ce mot pour dire "fouetter" : c'est par le battement de ses ailes que l'Ange fouette les nuages comme d'un fouet de lumière »¹².

2.4. *Signification du mot “çawâ'iq” (traduit habituellement par “foudre”).*

... Ibn Jurayj a dit : « “Çawâ'iq” est un Ange qui frappe les nuages avec des fouets et atteint qui il veut »¹³.

Selon ces explications le verset aura plutôt le sens suivant : « Ou encore [le cas des hypocrites] est semblable [au cas de ceux qui se trouvent sous] une averse qui déferle du ciel, chargée de ténèbres, où tonne [la voix de l'Ange] Ra'd et où claquent [les fouets cinglants et lumineux de l'Ange] Barq ; par crainte de la mort ils placent leurs doigts dans les oreilles [en entendant tomber les coups de l'Ange] Çawâ'iq ; et c'est Allâh qui cerne les impies [dissimulateurs] ».

Toutefois, même si l'on tient compte des explications cosmologiques la comparaison du cas des hypocrites avec l'“averse” elle-même est également possible (voir note 7).

Pour faciliter la compréhension de la suite du commentaire nous traduirons les termes ra'd, barq et çawâ'iq selon leur sens habituel : tonnerre, éclair, foudre, bien que toutes les autres significations soient également présentes.

(2,19-20)3. *Commentaire circonstancié de l'ensemble des deux versets (2,19) et (2,20).*

Les commentaires se réfèrent à différents propos d'Ibn Abbâs au sujet de ces deux versets.

3.1. *Selon la première construction possible du verset (2,19).*

... Ibn Abbâs a dit :

« “Ou encore [l'état des hypocrites] est comparable à une averse (...) chargée de ténèbres, de tonnerre et d'éclairs ; par crainte de la mort ils placent les doigts dans les oreilles [en entendant tomber] la foudre” c'est-à-dire : que les munâfiqûn sont dans les ténèbres (zulumât) de leur impiété et ils craignent d'être exécutés du fait de leur hostilité cachée ; aussi placent-ils les doigts dans les oreilles par crainte de la mort [pour ne pas entendre les foudres de la Révélation à leur sujet]¹⁴.

“L'éclair leur ravit presque la vue” c'est-à-dire : que l'éclair de la Vérité leur ravit presque la vue du fait de l'intensité de sa clarté.

Toutes les fois qu'il leur éclaire [la voie] ils avancent dans cette clarté et lorsqu'il les laisse dans l'obscurité, ils s'arrêtent” c'est-à-dire : qu'ils ont pris connaissance de la Vérité et en parlent en sorte qu'ils sont conformes à la Rectitude selon leurs paroles, mais dès qu'ils se rétractent pour revenir à l'impiété, ils s'arrêtent [dans la voie spirituelle] dans un état de profonde perplexité».

3.2. *Selon la seconde construction possible du verset 2,19.*

3.2.1. ... Ibn Abbâs et Ibn Mas'ûd rapportent le commentaire suivant entendu de la bouche des Compagnons du Prophète : « Le passage coranique qui commence à “ou encore [leur cas] est semblable [au cas de ceux qui se trouvent sous] une averse qui déferle du ciel, chargée de ténèbres, de tonnerre et d'“éclairs”, jusqu'à “et sur toute chose Allâh est Puissant”, se rapporte à la circonstance suivante : deux des hypocrites de Médine avaient fui

[de nuit] l'Envoyé d'Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — pour rejoindre les Associateurs et ils ont été surpris par cette pluie accompagnée de terribles grondements de tonnerre, d'éclairs et de la foudre. Chaque fois que tombait la foudre, ils plaçaient leurs doigts sur les oreilles de peur qu'elle n'y pénètre et ne les tue ; lorsque les éclairs brillaient ils marchaient dans leur clarté et lorsqu'ils cessaient ils s'arrêtaient et restaient immobiles. Ils dirent alors :

“ Si seulement nous étions à l'aube ; nous irions auprès de Muḥammad pour placer nos mains dans la sienne ”¹⁵.

Au matin, ils vinrent trouver le Prophète, posèrent leur main dans la sienne et firent leur soumission (islâm). Leur islâm, par la suite, fut excellent. Plus tard, Allâh rappela l'état dans lequel se trouvaient ces deux anciens “munâfiq” surpris par l'averse, comme exemple pour décrire l'état des hypocrites de Médine¹⁶ : en effet, lorsque les hypocrites étaient en présence du Prophète, ils plaçaient leurs doigts dans les oreilles par crainte d'entendre le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — transmettre une révélation à leur sujet ou encore, par crainte qu'il ne soit fait allusion à leur état véritable et qu'un châtiment ne leur soit infligé ; [en agissant ainsi, ils faisaient] comme ces deux anciens hypocrites [surpris par l'orage]¹⁷.

Lorsque leurs biens s'accroissaient, qu'ils avaient des fils et qu'ils pouvaient prendre du butin, ils disaient que la religion de Muḥammad est véritable et s'y conformaient ; en cela leur attitude était encore comparable à celle de ces deux anciens hypocrites avançant chaque fois que l'éclair leur illuminait [la voie].

Au contraire, lorsqu'ils perdaient des biens, qu'il leur naissaient des filles ou qu'ils subissaient quelques épreuves, ils disaient que la religion de Muḥammad en était la cause et se rétractaient pour revenir à l'impiété ; et en cela leur attitude était toujours comparable à celle de ces hypocrites s'arrêtant de marcher dès l'extinction des éclairs ».

...Ibn Abbâs a dit également : « Ces deux versets concernent le “munâfiq” qui se trouve dans la clarté tant qu'il mentionne le Livre d'Allâh et le met ostensiblement en œuvre pour que les gens le voient et qui agit différemment dès qu'il est seul : tant qu'il reste seul, il se retrouve dans les ténèbres ; les “ténèbres” (zulumât) signifient l'égarement (ḡalâla) ; l'“éclair” (barq) signifie la foi (imân), — il s'agit des Gens du Livre — Lorsque l'“éclair” le laisse dans l'obscurité” ce “munâfiq” se retrouve comme un homme qui ne saisit qu'une part de la vérité mais qui est incapable d'aller au-delà » (...)

...Ibn Abbâs a dit encore : « ...“Les ténèbres” signifient l'épreuve [qui s'abat sur le munâfiq] ; le “tonnerre” signifie ce qui lui inspire de la crainte ; “l'éclair leur ravit presque la vue” signifie que les versets parfaits du Coran mettent presque à nu l'âme des hypocrites ; “toutes les fois qu'il leur illumine [l'existence] ils avancent dans cette clarté” signifie que chaque fois que les “munâfiq” obtiennent un honneur ils s'apaisent ; “lorsqu'il les laisse dans l'obscurité ils s'arrêtent” signifie : lorsque “l'islam est éprouvé” ils disent [aux autres] : revenez à l'impiété... ».

3.2.2. Les autres interprètes ont donné des commentaires comparables à ceux d'Ibn Abbâs (...)

... Qatâda interprète ainsi : « lorsque leurs biens augmentent, que leurs troupeaux s'accroissent, qu'ils ont la santé, ils disent : depuis que je suis entré dans ma religion je n'ai eu que du bien ; mais lorsque leurs biens disparaissent, que leurs troupeaux périssent, et que la maladie les accable ils s'arrêtent [dans leur islâm] et restent indécis »¹⁸.

A propos du passage "leur cas" est semblable au cas de ceux qui se trouvent sous une averse... chargée de ténèbres, de tonnerre et d'éclairs",

... Rabi' ibn Anas a dit : « ... Ils sont comme des gens qui voyagent sur une grand-route, par une nuit noire, sous un orage plein de tonnerre et d'éclairs : chaque fois qu'un éclair brille ils voient la route et la suivent mais dès qu'il disparaît les voilà perdus... » (...)

... Et 'Abd Ar Rahmân ibn Zayd a dit à propos de ces deux versets : « Allâh se sert encore une fois ici d'un exemple pour décrire les hypocrites : ils s'éclairent de l'Islâm [dans leurs affaires terrestres] comme celui-là tire parti de la lumière de l'éclair [pour voir son chemin] » (...)

(2,19-20)4. *Interprétations de l'ensemble des deux versets.*

Les significations de ces propos sont très proches les unes des autres même si les formulations sont quelque peu différentes (...) ¹⁹.

L'"averse" représente la foi apparente de l'hypocrite, formulée par une affirmation et une reconnaissance toute extérieure de la vérité (voir 2,8 et 2,14).

Les "ténèbres" dont est "chargée" cette averse, correspondent au doute, à la dénégation et à la maladie des cœurs (voir 2,10).

L'"éclair" et la "foudre" correspondent aux avertissements et aux menaces de la Révélation qui jettent les munâfiqûn dans le trouble ; croyant se préserver, ils mettent leurs doigts dans les oreilles pour ne rien entendre car ils craignent d'être touchés par la mort ou par un châtement terrestre²⁰.

« ... Et c'est Allâh qui cerne les impies dissimulateurs » (2,19).

... Mujâhid a dit : « Cela signifie : et c'est Allâh qui les réunit tous dans la Géhenne ».

« L'éclair ravit (yakhtafu) presque leur vue » correspond à leur affirmation toute extérieure de la vérité d'Allâh, de Son Prophète et de la Révélation.

La clarté de l'éclair, l'intensité du rayonnement de sa lumière qui s'empare presque de leur vue, correspond à la clarté de leur affirmation pourtant toute verbale, du témoignage de foi²¹.

« ... si Allâh l'avait voulu. Il aurait emporté leur ouïe et leur vue ».

Dieu les avertit ici qu'Il a le pouvoir d'abattre Sa Colère sur eux dès ce monde en leur ravissant ces facultés ; c'est une mise en garde destinée à leur faire craindre son châtement et à les faire revenir de leur erreur car « ... en vérité, sur toute chose Allâh est Puissant ».

La Révélation de ces deux versets et du verset 2,17 suscita une réaction chez les hypocrites. Selon certains, cette réaction constitua "la circonstance" propice à la Révélation du verset 2,26. Voir plus loin (2,26)1.

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (2,19-20)

1. Cette suite de versets est mentionnée par Tabarî au début du commentaire du verset (2,18).
2. Selon ce commentaire, le phénomène naturel est envisagé selon sa causalité céleste et non selon sa causalité physique ; la différence entre ces deux causalités est analogue, par exemple, à la différence entre la cause psychologique d'un changement de rythme cardiaque et la cause physiologique et seconde de ce changement. A vrai dire, selon ce commentaire, le mot "ra'd" ne désigne pas le phénomène naturel du tonnerre mais une réalité angélique du monde du "malakût" ; réalité dont le tonnerre manifeste l'efficacité dans le monde formel visible.
3. Ceci est confirmé par un autre verset, à condition de laisser au mot ra'd le sens qui lui est donné ici : « Et Ra'd glorifie par Sa louange, ainsi que les [autres] Anges, du fait de la crainte qu'Il leur inspire, et il (Ra'd) envoie la foudre (ṣawā'iq) et atteint par elle qui Il veut,... » (Cor. 13,13).

On a ici un exemple des principes de la cosmologie sacrée qui n'a, bien entendu, aucun rapport avec les explications profanes des phénomènes naturels : le Coran fait apparaître, ou "révèle", la dépendance essentielle de la création à l'égard de son Créateur, car, selon le Tawhîd, aucune réalité particulière ne peut véritablement subsister en dehors de la Réalité Une.

4. Allusion au verset : « ...et il n'est pas de chose qui ne Le glorifie par Sa Louange mais vous ne comprenez pas leur glorification... » (Cor. 17,44).

5. Selon ce commentaire, le phénomène naturel du tonnerre est envisagé selon une causalité seconde apparente. Remarquons que Tabarî cite d'abord les commentaires qui envisagent "Ar-Ra'd" selon sa réalité céleste et ensuite ceux qui l'envisagent du point de vue d'un de ses aspects physiques apparents. Remarquons que Ibn Abbâs commente le terme "ar-Ra'd" selon l'un et l'autre point de vue. (Rappelons que du point de vue de la doctrine islamique le monde physique n'a pas de réalité "en soi" définitive ; ce qui peut en être connu n'est toujours, en définitive, qu'une apparence) (cf Cor. 55,26 et 27).

6. Un Ange est un "rûh" (esprit) or ce terme est de la même racine que "rih" (vent) et d'après plusieurs données traditionnelles, la présence d'un Ange se manifeste souvent par un vent. D'ailleurs, ne dit-on pas en français que "l'esprit souffle où il veut". Les termes "animus" en latin et "psychos" en grec désignent également des "souffles".

7. Le commentaire de Tabarî ne se propose pas d'expliquer ces phénomènes naturels mais de faire apparaître les différents aspects du symbolisme coranique. Dans ce verset, les symboles mentionnés présentent deux aspects : d'une part, un aspect lumineux en tant que l'averse, le tonnerre, l'éclair et la foudre symbolisent des réalités d'ordre spirituel, angélique ou divin et cet aspect correspond plutôt à la seconde compréhension du verset (2,19) où le cas des hypocrites n'était pas comparé à l'"averse" mais à "ceux qui sont sous l'averse". D'autre part, un aspect obscur qui correspond plutôt à l'autre lecture, où le cas des hypocrites est comparé à l'"averse" elle-même ; les réalités angéliques symbolisées par les phénomènes du monde sensible restent ce qu'elles sont mais ces phénomènes physiques, en eux-mêmes, relèvent du monde formel, c'est-à-dire du monde humain et en tant que tel il comporte un aspect inférieur susceptible de servir de comparaison à certains aspects ténébreux de l'âme humaine.

8. Le terme ḥadîd, désigne habituellement le fer. Ce terme signifie que le fouet de l'Ange Ra'd est acéré et cinglant, selon sa nature céleste comme le serait dans notre monde un fouet de fer.

9. Tabarî mentionne le même "khabar" avec deux autres "isnâd" ce qui renforce son authenticité.

10. De même que précédemment le mot ra'd désignait, selon certains commentaires, à la fois l'Ange Ra'd qui mène les nuages, la voix de cet Ange, et le tonnerre qui est la manifestation de cette voix dans notre monde, de même ici le mot "barq" désigne, d'après ces commentaires, l'Ange Barq, le battement des ailes de cet Ange et l'éclair qui est la manifestation de ce battement dans notre monde.

11. Tabarî indique ici au lecteur une des possibilités de concordance de certains des propos qu'il vient de citer ; il semble que Tabarî donne cette indication en faisant des réserves pour éviter qu'un avis trop définitif ne porte le lecteur à exclure d'autres possibilités de concordance.

12. Conformément au procédé habituel de la langue arabe, qui consiste à désigner une même chose par des mots différents selon le point de vue sous lequel on l'envisage, le fait que l'Ange qui mène les nuages soit d'abord Ra'd et ensuite Barq semble indiquer que l'Ange chargé de conduire les nuages est envisagé d'abord dans sa fonction "d'ordonner et d'avertir" et ensuite dans celle "d'intervenir effectivement". Compte tenu des correspondances symboliques que Tabarî va signaler plus loin, ce passage coranique peut correspondre à une description de la descente du "Verbe divin" vers les êtres ou encore à celle de la descente de la foi dans les cœurs, descente qui peut-être qualifiée de "sonore" en tant que le "Verbe divin" se révèle et de "lumineuse" en tant qu'il guide, descente qui est "souffle de l'Esprit" puisque ra'd est aussi le vent, et qui est "eau céleste" puisque "barq" est aussi l'eau.

13. N'oublions pas que Tabarî s'adresse à des lecteurs qui connaissent au moins le Coran par cœur. Il ne fait donc pas de renvoi lorsque, comme c'est le cas ici, un propos fait visiblement allusion à un autre verset. Ce dernier a déjà été mentionné précédemment (voir ci-dessus note 3). Remarquons que le terme "Çawâ'iq" (la foudre) est un pluriel, ce qui indiquerait cette fois une fonction plus différenciée du Verbe divin à l'égard des créatures et ce qui correspond au fait que c'est par "Çawâ'iq" que les êtres sont "atteints" en particulier (« ...et il atteint par elle qui il veut » ou encore : « et il (Ra'd) atteint par elle qui Il veut » selon que la Volonté est rapportée directement à Dieu ou à l'Ange Ra'd qui la manifeste).

14. Ceci renvoie à d'autres versets, par exemple « Et les hypocrites craignent qu'une sourate ne soit révélée à leur rencontre et qu'elle ne mette à jour ce qui est (caché) dans leur cœur ; dis (ô Muḥammad) : moquez-vous donc, en vérité, c'est Allāh qui manifestera ce que vous craignez » (Cor. 9,64).

15. Allusion au rite d'entrée en Islām qui consiste à formuler la "shahāda" avec sincérité et avec l'intention d'en accepter toutes les conséquences. Cette formulation, suffisante en elle-même, est parfois accompagnée du geste d'engagement qui consiste à poser sa main dans la main d'un musulman même si celui-ci n'est pas quelqu'un d'éminent. Ce musulman sera témoin à l'égard de la Communauté de cet engagement (Cor. 2,143) comme le Prophète lui-même était le témoin le plus éminent à l'égard de Dieu de l'engagement de ceux qui entraient en Islām "par sa main".

16. Le texte coranique est ici particulièrement allusif et dense car personne à Médine ne devait ignorer le cas de ces deux anciens hypocrites devenus de sincères croyants : les citer en exemple sous un rapport négatif équivalait donc aussi, implicitement, à les citer en exemple sous le rapport positif, c'est-à-dire à montrer aux autres la voie à suivre.

17. On trouve ici un exemple où un même verset coranique, lu de la même façon, évoque simultanément deux situations analogues, celle des deux hypocrites sous l'orage et celle des hypocrites en présence du Prophète. Remarquons que ce rapport d'analogie établit une correspondance, d'une part, entre le tonnerre, l'éclair et la foudre et, d'autre part, entre la Parole divine transmise par le Prophète ; et ceci confirme ce qui a été dit plus haut lors du commentaire cosmologique.

18. Ceci renvoie à de nombreux autres versets coraniques par exemple : 4,141-9,69-89,15 et 16.

19. D'un certain point de vue, on pourrait dire que l'ensemble des deux versets décrit l'effet de la Révélation et l'apparition de la foi dans l'âme d'un être dont l'état n'est pas encore sta-

bilisé dans la certitude : c'est donc en quelque sorte le "tableau" descriptif de l'âme en plein tourment (le cas particulier du munâfiq étant lui-même représentatif d'un cas général) : l'orage de la foi venant bouleverser l'univers paisible de l'impiété radicale et sans problème...

20. On peut comprendre cela de deux façons : soit qu'ils craignent que leur état véritable ne soit révélé au grand jour et qu'un châtement corporel ne s'abatte sur eux ; soit qu'ils craignent que la foi, qu'ils ne faisaient que formuler extérieurement, ne s'affermisse et ne terrasse leur état d'impiété. Ce dernier sens est très plausible en fonction des versets suivants et de leurs commentaires.

21. Ceci peut être compris de deux façons : soit que Dieu les châtie en leur enlevant la vue et l'ouïe à l'égard de la Révélation, soit que Dieu "prend" leur vue et leur ouïe dans le sens où la Vérité s'en empare et dans ce cas, ils voient et entendent vraiment la Révélation au lieu d'être aveugles et sourds à son égard et viennent définitivement à la foi comme les deux anciens hypocrites surpris par l'"averse".

*
* *

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اَعْبُدُوْا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ
وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ﴿٢١﴾

« O vous les Hommes ! Adorez votre Seigneur qui vous a créés vous et ceux qui vous ont précédés afin que vous soyez remplis de crainte pieuse ».

(2,21)

« yâ_ayyuha _n_nâsu _'budû rabba_kum _l_ladhi
khalaqa_kum wa_l_ladhîna min qabli_kum la'alla_kum
tattaqûna ».

(2,21) Tabarî dit : Dieu s'adresse ici spécialement aux deux catégories de personnes qu'Il vient de mentionner : d'une part, les impies dissimulateurs (versets 2,6 et 2,7), d'autre part, les hypocrites (versets 2,9 à 2,19).

Mais dans ce verset, Dieu s'adresse aussi à toutes les autres créatures soumises à Lui, obéissantes, Le reconnaissant comme l'Unique Seigneur et L'adorant en mode pur.

...Ibn Abbâs a dit : « "ô vous les Hommes, adorez votre Seigneur" s'adresse aux impies dissimulateurs (kuffâr) et aux hypocrites (munâfiqûn) et signifie : O vous, les uns et les autres, reconnaissez l'unicité de votre Seigneur qui vous a créés vous et ceux qui vous ont précédés ».

Tabarî dit : ce verset est une des preuves les plus catégoriques que le fait d'être reconnu comme impie et hypocrite, ne lève en rien l'assujettissement à la Loi. Car,

même s'il est dit qu'actuellement ils ne croient pas (cas des impies) ou qu'actuellement ils ne reviennent pas (cas des hypocrites), Allâh leur ordonne de L'adorer et de se repentir de leur impiété ou de leur hypocrisie¹.

Signification de "la 'alla" dans la fin du verset.

Pour comprendre la suite : le sens le plus courant de "la'alla" est "peut-être". Tabarî va expliquer que "la'alla" doit être pris ici dans un sens moins fréquent, celui de "afin que" (li).

Si quelqu'un nous demande pourquoi Dieu dit "la'alla" alors qu'Il sait déjà que la conséquence de l'adoration est la crainte pieuse, nous répondrons ceci : comme cela est attesté chez certains poètes, (...) "la'alla" n'a pas toujours le sens dubitatif de "peut-être" mais peut avoir celui de "li" (conjonction de but signifiant "pour que, afin que"). Le sens du verset devra être le suivant :

Adorez le Seigneur qui vous a créés vous et ceux qui vous ont précédés **afin que** vous le craigniez (vraiment) en Lui obéissant, en affirmant Son Unité et en ne reconnaissant la Seigneurie qu'à Lui seul².

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,21)

1. Nous avons traduit la fin du verset (2,8) par : et les hypocrites "ne **sont** pas croyants" et la fin du verset (2,18) par : et les hypocrites "ne **reviennent** pas". Il importe ici de traduire rigoureusement le temps employé dans le texte coranique : dans l'un et l'autre cas il s'agit d'un état présent qui peut éventuellement se prolonger dans le futur comme il se peut aussi que Dieu y mette un terme. Cette possibilité de changement radical subsiste et se trouve même affirmé à présent : ô vous les Gens, adorez votre Seigneur...

2. Il y a peut-être une autre raison à l'utilisation de ce terme "la'alla" qui a soit le sens de "afin que", le seul retenu ici par Tabarî, soit le sens de "peut-être" qui lui est plus couramment connu : le premier sens implique la certitude que l'adoration véritable, dont Dieu seul est témoin, a pour conséquence la crainte pieuse ; ce sens correspond à un point de vue plus profond et, comme le dit Tabarî, plus conforme à la science que Dieu a du destin de Ses créatures. Le second sens, qui implique une incertitude, correspond au point de vue prêté par Dieu à Ses créatures : car les hommes ne savent pas si leur adoration qui peut-être toute extérieure comme celle des hypocrites, aboutira à la crainte pieuse ou non.

*
* *

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ
الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً
فَاتَخَرَجَ بِهِ مِنَ الشِّجَرِ رِزْقًا لَّكُمْ . فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا
وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾

« [Adorez] Celui qui a disposé pour vous la terre en guise de tapis et le ciel comme un édifice et qui a fait descendre du ciel une eau par laquelle Il produit les fruits qui serviront à votre subsistance ; et ne donnez pas de semblable à Allâh alors que vous savez ».

« al_ladhi ja'ala la_kumu l_arḍa firâchân wa _s_samâ'a binâ'an wa anzala mina _s_samâ'i mâ'an fa akhraja bi_hi mina _th_thamarâti rizqân la_kum fa_lâ taj'alû li_llâhi andâdan wa antum ta'lamûna ».

(2,22)1. *Au sujet du passage « qui a disposé la terre en guise de tapis (firâch) »* ... Ibn Mas'ûd rapporte le commentaire suivant :

« La terre est “firâch” car elle est comme un tapis sur lequel on marche et comme un sol plat et stable ».

(2,22)2. « *Et le ciel (samâ') comme un édifice* ».

Tabarî a dit : le ciel n'est appelé “samâ'” que parce qu'il est au-dessus de la terre et de ses habitants. En effet, toute chose située au-dessus d'une autre est “samâ'” par rapport à cette chose qui est sous elle : le toit d'une maison est “samâ'” par rapport à ce qui est en dessous ; un homme est “samâ'” par rapport à un autre lorsqu'il lui est supérieur.

... Ibn Mas'ûd a dit : « “Et le ciel comme un édifice” signifie que le ciel est disposé sur la terre comme s'il avait la forme d'une coupole... »¹.

Dieu mentionne ici le ciel et la terre parmi les bienfaits qu'Il a accordés à Ses serviteurs et dont ils ont à se souvenir car le ciel et la terre sont eux-mêmes la source d'innombrables bienfaits, l'eau pour s'abreuver et les plantes pour se nourrir (...) ².

(2,22)3. « *Ne donnez pas de semblable à Allâh* » c'est-à-dire selon Ibn Abbâs : « Ne considérez pas qu'il y a des êtres équivalents à Allâh auxquels vous pourriez obéir, tout en désobéissant à Allâh »³.

(2,22)4. « *Alors que vous savez* » c'est-à-dire selon Qatâda : « *Alors que vous savez qu'Allâh vous a créés et a créé les cieux et la terre ; vous lui donneriez alors des équivalents ?* ».

Qatâda considère que le verset s'adresse à la fois aux associateurs arabes, aux hypocrites et aux dissimulateurs parmi les Gens du Livre.

Mujâhid considère que le verset s'adresse seulement à ces derniers et donne le sens suivant à ce passage :

« *Alors que vous savez d'après la Thora et l'Évangile qu'Il est Unique* ».

Je pense, dit Tabarî, que, dans son interprétation, Mujâhid considère que ce verset concerne les Gens du Livre et non les autres parce qu'il suppose que les Arabes [d'avant l'Islâm] ignoraient qui était leur Créateur et Pourvoyeur et cela parce qu'ils n'iaient l'unicité de leur Seigneur et Lui associaient d'autres divinités dans leur dévotion. Or, ceci n'est qu'une opinion... En effet, Allâh, que Sa louange soit magnifiée, a mentionné dans Son Livre que les Arabes [de la Jâhiliyya] **reconnaissaient déjà l'unicité de Dieu** bien qu'ils Lui associaient d'autres divinités dans le culte qu'ils Lui rendaient⁴ ;

« ...et si tu leur demandes qui a créé les cieux et la terre ils répondent inmanquablement : Allâh ! » (31,25) ;

« Dis [leur] : qui vous pourvoit [d'une subsistance] provenant du ciel et de la terre ? Ou encore [dis leur] : qui possède votre ouïe et votre vue et qui produit la vie à partir de ce qui est mort, et qui produit la mort à partir de ce qui est vivant et qui dispose l'Ordre [des choses] ? Ils répondront alors inmanquablement : Allâh !

Dis leur : “N'êtes-vous pas imprégnés de crainte ?” (10,31).

[Pour conclure], le commentaire le plus pertinent, dit Tabarî, est encore de considérer que ces deux versets (2,21 et 2,22) sont un appel adressé à tous les hommes (nâs), sans distinction, pour qu'ils reconnaissent que Dieu est leur unique Seigneur dont ils reçoivent tous les bienfaits car c'est le terme général “nâs” qui est mentionné au début : “O Hommes ! Adorez votre Seigneur...” Ce sens est le plus juste même si, par ailleurs, le terme “nâs” fait plus particulièrement allusion aux impies et aux hypocrites de l'époque de l'Hégire.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,22)

1. Le Coran et le commentaire établissent ici une comparaison d'aspects ; bien entendu, cela ne signifie pas que le ciel soit considéré comme une coupole.

2. Tabarî mentionne plusieurs autres versets qui éclairent celui-ci, par exemple : 10,31.

3. Lorsque l'obéissance à un être se confond vraiment avec l'obéissance à Dieu, il s'agit en réalité d'obéissance à Dieu seul.

4. Cette remarque est capitale pour qui voudrait comprendre l'histoire traditionnelle de l'Arabie ancienne en tenant compte, sérieusement, des données coraniques. Du point de vue islamique, les Arabes, descendants du fils d'Abraham, Ismaïl, ont dévié progressivement du culte monothéiste pur institué par Abraham ; cette “institution” correspond, comme nous le verrons plus loin (2,125 à 129), à la construction de la Kaaba, “Maison de Dieu”, et à l'Appel de tous les êtres au monothéisme absolu, lancé sur ordre divin par Abraham sous la forme concrète de

l'« Appel au pèlerinage » (22,27). C'est pourquoi les Arabes n'étaient pas des polythéistes, au sens strict de ce terme, car ils ne croyaient pas à une pluralité de dieux suprêmes, mais comme l'indique le mot coranique « muchrikûn », ils étaient associateurs c'est-à-dire qu'ils associaient des divinités auxiliaires au Dieu unique.

*
* *

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا
فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ
إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا
النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾

« Et si vous êtes dans le doute au sujet de ce que Nous avons fait descendre sur Notre serviteur, produisez donc une sourate provenant d'un [discours] qui "lui" soit semblable et [pour ce faire] appelez vos aides en dehors d'Allâh, si vous êtes sincères ».

(2,23)

« wa in kuntum fî raybin mimmâ nazzalnâ 'alâ 'abdi_nâ fa_tû bi_sûratin min mithli_hi wa_d'û chuhadâ'a_kum min dûni _llâhi in kuntum câdiqîna ».

« Et si vous ne le faites pas — et d'ailleurs vous n'en ferez rien — craignez le Feu dont le combustible est constitué de gens et de pierres et qui est préparé pour les impies dissimulateurs ».

(2,24)

« fa in lam taf'alû wa lan taf'alû fa_ttaqu _n_nâra _l_lafî waqûdu_ha _n_nâsu wa_l_hijâratu u'iddat li_l_kâfirîna ».

(2,23-24)1. *Inimitabilité du Coran*

Tabarî dit : Dieu argumente ici en faveur de Son Prophète contre les Associateurs et les Hypocrites de son peuple [les Arabes] et contre les Dissimulateurs et les Égarés parmi les Gens des Livres dont Il a commencé à relater l'histoire par le verset :

« En vérité [pour] ceux qui ont nié et dissimulé [la vérité], il est équivalent que tu les aies avertis ou que tu ne les aies pas avertis ; ils ne croient pas ».

Ce verset (2,23) s'adresse aux uns et aux autres et commence par la mention de leur plus importante caractéristique : le doute.

Dieu veut donc dire ici : « O Associateurs parmi les Arabes et Impies dissimulateurs parmi les Gens de l'un ou l'autre Livre [Thora ou Évangile], si vous êtes dans le doute (rayb) au sujet de ce que Nous avons fait descendre progressivement sur Notre Prophète Muḥammad — sur lui les Grâces et la Paix —, si vous doutez que ce que Nous avons fait descendre sur lui comme Lumière (nûr), comme Argument (burhân) et comme Signes de Discrimination (furqân), provienne d'auprès de Moi, et que c'est aussi Moi qui l'ai fait descendre synthétiquement vers lui¹, si vous doutez au point de ne pas ajouter foi à ce qu'il dit et de ne pas considérer ses propos comme véridiques, apportez donc une preuve qui réfute sa preuve à lui, car vous savez que la preuve de la véracité de la fonction prophétique, avancée par tout être qui prétend avoir cette fonction, consiste à produire un argument décisif que personne n'est capable d'imiter.

« La preuve de Muḥammad — sur lui les Grâces et la Paix — au sujet de sa sincérité, l'argument confirmant sa fonction et confirmant que ce qu'il apporte, vient effectivement d'auprès de Moi, cette preuve est votre propre incapacité et l'incapacité de tous vos aides et de tous vos auxiliaires à produire une seule sourate dont l'éloquence (bayân) soit semblable à celle du Coran.

« Et si vous, vous êtes incapables de produire quelque chose de semblable, alors que vous êtes fort habiles en discours, en éloquence et en subtilité de langage, vous pouvez être sûrs que les autres (les non-arabes) seront encore plus incapables de faire ce que vous n'aurez pas pu faire.

« Les choses étant ainsi et le cas de Muḥammad étant comparable au cas des Prophètes antérieurs qui produisirent également des arguments que personne n'était alors capable d'imiter, il doit être définitivement établi pour vous que Muḥammad n'a pas inventé les paroles du Coran et n'a pas forgé celui-ci de toutes pièces ».

(2,23-24)2. « *Produisez donc une sourate provenant [d'un discours] qui "lui" soit semblable* ».

Les commentateurs divergent sur l'interprétation de ce passage.

Pour la compréhension de la suite du commentaire, la traduction littérale rigoureuse de ce passage est la suivante : « ...Produisez une sourate provenant **d'un semblable à lui...** » (c'est-à-dire d'un **texte** semblable au Coran).

Strictement parlant, il ne leur est pas demandé de produire une sourate semblable au Coran mais une sourate provenant d'un texte qui est semblable au Coran sous un certain rapport seulement car, comme Tabarî va le rappeler, le Coran n'ayant pas de semblable il est impossible que Dieu demande à quelqu'un de l'imiter car l'épreuve qu'Il imposerait alors serait totalement irréalisable et il ne s'agirait plus véritablement d'une épreuve.

... Qatâda interprète ainsi : « ... Produisez donc une sourate provenant d'un discours semblable, par son caractère véridique, à ce Coran, et ne comportant ni futilité ni mensonge ».

... Mujâhid dit : « “une sourate provenant d'un discours qui “lui” soit semblable” c'est-à-dire “une sourate d'un texte semblable au Coran” ».

C'est-à-dire, ajoute Tabarî, que selon Qatâda et Mujâhid, Dieu s'adresse à ceux qui demandent des preuves à Son Prophète et leur dit : « O, Arabes, produisez dans votre langue, une sourate d'un texte semblable à ce Coran de la même façon que Muḥammad vous transmet ce Coran dans votre langue et selon les significations propres à cette langue ».

Quelqu'un nous demandera peut-être : tu viens de dire que ce passage signifie : « produisez une sourate provenant [d'un texte] semblable au Coran ». Est-ce à dire qu'il existe un texte comparable au Coran ?

Nous répondrons ceci : cela ne signifie pas qu'ils sont invités à produire une sourate provenant d'un texte comparable par sa structure et ses significations au Coran, car c'est par sa structure et ses significations que le Coran se distingue de tout autre texte.

Mais ce qui est seulement en vue dans ce verset, c'est qu'ils sont invités à produire une sourate provenant d'un texte comparable au Coran sous le rapport de son éloquence arabe² car Dieu a révélé le Coran en langue arabe ; c'est donc un “discours” arabe et il ne fait pas de doute que, sous le rapport de la communauté de langue, un “discours” arabe peut être comparable à un autre “discours” arabe. En revanche, il ne saurait y avoir de texte équivalent, semblable ou simplement comparable au Coran sous le rapport de ce qui le distingue justement de tout autre discours.

Dieu ne demande donc aux Arabes impies que de produire quelque chose qui provienne d'un texte comparable au Coran sous le seul rapport de l'éloquence arabe ; Il ne leur demande pas de produire quelque chose dans une langue différente de la leur [ni de produire un texte comportant des significations qu'ils seraient incapables de concevoir ou une structure qu'ils seraient incapables d'élaborer].

Or, l'épreuve imposée par Dieu aux impies, est limitée à ce qui relèverait tout de même de leur possibilité, c'est-à-dire apporter un discours (formellement) aussi éloquent que le discours coranique ; de plus Dieu les invite à s'entraider pour arriver à mettre un tel discours au point et cela ne devrait leur faire aucune difficulté s'ils sont sincères, c'est-à-dire, si comme ils le prétendent, c'est Muḥammad qui a forgé le Coran de toutes pièces bien qu'il fût seul.

(2,23-24)³. « *et appelez vos aides (chuhadâ) en dehors d'Allâh, si vous êtes sincères* ».

Il y a plusieurs avis sur le sens à donner au mot “chuhadâ” [traduit ici par aides conformément au commentaire bien que ce mot signifie habituellement “témoins”].

...Ibn Abbâs a dit : « “Appelez vos “chuhadâ” en dehors d'Allâh”, c'est-à-dire

ceux qui vont vous aider à faire ce que vous êtes invités à faire, si vous êtes véridiques ».

... Quant à Mujâhid, il a dit : « Appelez vos “chuhadâ” c'est-à-dire les gens qui vont témoigner de votre affaire en votre faveur ».

Le terme “chuhadâ”, dit Tabarî, a ici le sens que lui donne Ibn Abbâs c'est-à-dire “aides” et ce sens est confirmé par un autre verset : « Si les hommes et les djinns s'unissaient pour produire un texte semblable à ce Coran, ils ne produiraient rien qui lui soit semblable même s'ils s'aidaient les uns les autres » (Cor. 17,88).

(2,23-24)4. « *Et si vous ne le faites pas — et d'ailleurs vous n'en ferez rien — craignez le Feu dont le combustible est constitué de gens et de pierres* ».

Tabarî dit : Dieu veut dire ici que, si vous ne pouvez pas produire une telle sou-rate, alors que vous vous entraidez, la preuve est établie que vous êtes incapables de faire une telle chose ; vous avez alors la preuve que ce Coran vient d'auprès de Moi et que vous étiez des menteurs. Dans ce cas, craignez de parvenir au Feu.

Dieu décrit ensuite ce Feu qu'ils doivent craindre d'attendre : un Feu (nâr) dont le combustible est constitué de gens (nâs) et de pierres (hijâra).

Quelqu'un demandera peut-être : mais comment se fait-il que ce sont spécialement les pierres (hijâra) qui soient mentionnées ici avec les gens comme combustible dans la Géhenne. On dit qu'il s'agit en fait de pierres en soufre (kibrît) qui sont des pierres qui brûlent avec une terrible intensité lorsqu'elles sont enflammées.

... Commentant ce passage, Ibn Mas'ûd a dit effectivement de ces pierres : « Ce sont des pierres de soufre qu'Allâh a créées dans le ciel de ce bas-monde le jour de la Création des cieux et de la terre et qu'Il a préparées pour les impies dissimulateurs »³.

(2,23-24)5. « *[Feu] qui a été préparé pour les impies dissimulateurs (kâfirîn)* ».

Nous avons déjà dit précédemment⁴ que le mot “kâfir” (traduit ici par impie dissimulateur) signifie en arabe “celui qui couvre quelque chose d'un voile”.

Or Dieu a appelé l'impie ou le mécréant “kâfir” car il cache, pour les renier, les bienfaits qu'Il lui a accordés. Ce Feu est donc préparé pour les “kâfirîn” c'est-à-dire ceux qui nient (jâhidîn) que Dieu soit leur unique Créateur et l'unique Créateur de ceux qui les ont précédés et qu'Il ait disposé la terre en guise de tapis et le ciel comme un édifice et qu'Il ait fait descendre une eau du Ciel par laquelle Il fait pousser les fruits qui servent à leur subsistance ; de plus, dans leur dévotion, ces “kâfirîn” Lui associent des divinités semblables alors qu'Il est le Seul à pourvoir véritablement à leur subsistance.

... « C'est pour tous ceux qui sont dans une telle mécréance (kufr) que le Feu est préparé », dit Ibn Abbâs⁵.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,23-24)

1. Tabarî observe ici la rigoureuse terminologie coranique, et distingue soigneusement entre l'“inzâl ilâ” qui est la “Descente synthétique” de la Révélation “vers” lui et le “tanzîl ‘alâ” qui est la “Descente progressive” de la Révélation “sur” le Prophète. La préposition “vers” employée dans le premier cas indique un moindre degré d'aboutissement que la préposition “sur”. Au sujet de la différence entre l'“inzâl” et le “tanzîl”, voir le commentaire du verset (2,185).

2. A propos de la notion de bayân, voir l'Intr 1.7.

3. Ce propos demanderait quelques explications pour éviter qu'une lecture trop hâtive ne laisse supposer qu'il s'agit ici d'une grossière image de l'enfer. Il n'est pas possible d'approfondir tout le symbolisme cosmologique et spirituel qui est sous-jacent à ce propos ; signalons toutefois que le “ciel de ce bas-monde” correspond habituellement à certains états de l'âme inférieure. Par ailleurs, selon Qashânî, les pierres sont une allusion aux “tendances brutes, grossières et inférieures auxquelles l'âme s'est attachée... et auprès desquelles elles se consomment comme par affinité selon la parole du Prophète : « Au Jour de la Résurrection chaque homme sera réuni avec ce qu'il a aimé en ce monde au point que celui qui aura aimé une pierre, sera “rassemblé” ce jour-là avec elle ».

4. Voir ci-dessus (2,6).

5. Ibn Mas'ûd disait plus haut que ce sont les pierres qui sont préparées pour les impies. Cet avis est aussi légitime car le verset admet deux constructions correspondant aux deux sens suivants :

- Le Feu dont le combustible est constitué de gens et de pierres, **préparé** pour les impies dissimulateurs.
- Le Feu dont le combustible est constitué de gens et de **pierres préparées** pour les impies dissimulateurs.

Lorsque le texte coranique présente ainsi plusieurs significations celles-ci ne sont pas d'importance équivalente mais bien souvent l'une d'entre elles est la principale et l'autre (ou les autres) correspond à un aspect plus particulier. Seul le commentaire permet de déterminer l'ordre d'importance de ces différentes significations.

*
* *

وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى
 مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا
 الَّذِى رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ
 مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٥﴾

« Et annonce à ceux qui croient et accomplissent des actes pieux qu'ils auront des Jardins au fond desquels coulent des fleuves ; toutes les fois qu'un de leurs fruits leur sera accordé ils diront : cela nous avait été accordé auparavant ; puis ils recevront une part de fruits semblables ; dans [ces jardins] ils auront des épouses purifiées et ils y seront immortels ».

(2,25)

« wa bachchiri _l_ladhîna âmanû wa 'amilû _ç_ çâlihâti
 anna lahum jannâtin tajrî min tahtihâ _l_anhâru/kullamâ
 ruziqû minhâ min thamaratin rizqân qâlû hâdha _l_ladhî
 ruziqnâ min qablu/wa utû bihi mutachâbihan wa lahum
 fihâ azwâjûn muṭahharatun wa hum fihâ khâlidûna ».

(2,25)1. *Commentaire de :* « Et annonce (bachchir) à ceux qui croient et accomplissent des actes pieux qu'ils auront des Jardins (Jannât) au fond desquels coulent des fleuves... ».

1.1. Explication du mot “bachchir”.

L'impératif “bachchir” (traduit ici par “annonce”) signifie “annonce la nouvelle qui réjouit” (bichâra).

Dieu ordonne à Son Prophète d'annoncer “la nouvelle qui réjouit” aux créatures qui croient en Lui, en Son Prophète et en ce que Son Prophète leur transmet de Sa part et qui confirment leur foi et leur affirmation verbale de la vérité par des actes pieux : « O Muḥammad, à ceux qui reconnaissent et affirment verbalement que tu es Mon Envoyé, et que la “Guidance” et la Lumière que tu leur apportes proviennent d'après de Moi, et qui confirment cette reconnaissance verbale en s'acquittant parfaitement des œuvres que Je leur ai imposées dans Mon Livre, à ceux-ci, annonce-leur que des Jardins leur seront spécialement attribués d'où seront exclus ceux qui te traitent de menteur, nient la Révélation, ou affirment extérieurement la vérité de ce que tu leur transmets tout en la reniant dans leur for

intérieur, en sorte qu'ils ne réalisent aucune mise en œuvre réelle de ce qu'ils disent ; à ceux-là, Nous leur réservons un Feu préparé auprès de Nous et dont le combustible est constitué de gens et de pierres ».

1.2. Explication du mot "jannât".

Le mot "jannât" (traduit ici par "Jardins") ne désigne pas l'espace des Jardins mais tout ce qui s'y trouve¹ : les arbres, les fruits et toutes les autres plantes.

C'est pourquoi, bien que le sens apparent du verset soit "des Jardins **sous lesquels** coulent des Fleuves", il faut comprendre ici "des plantes, des arbres et des fruits sous lesquels coulent les Fleuves".

D'ailleurs, si les Fleuves coulaient sous le sol des Jardins, ceux qui s'y trouveraient ne pourraient pas les voir.

... Abû Ubayda rapporte que Masrûq a dit : « Les palmiers du Paradis sont verdoyants de leur base jusqu'au bout de leurs branches, leurs fruits sont [si charnus qu'ils sont] semblables à de petites cruches ; chaque fois qu'un fruit est cueilli il est immédiatement remplacé par un autre fruit identique ; quant à l'eau [des Fleuves paradisiaques] elle coule sans avoir de lit »².

Or, dit Tabarî, si les Fleuves du Paradis coulent sans avoir de "lit" cela signifie qu'ils coulent sur le sol du Paradis et, ce sous quoi ils coulent ne peut être que l'ensemble des plantes, des arbres et des fruits. C'est donc là une confirmation que le mot "jannât" désigne ici ce qui pousse dans les Jardins et non les Jardins eux-mêmes.

(2,25)2. *Commentaire de : « Toutes les fois qu'un de leurs fruits leur sera accordé, ils diront : cela nous avait déjà été accordé auparavant... »*

"Toutes les fois qu'un de leurs fruits leur sera accordé" signifie : toutes les fois que leur est accordé un fruit des arbres de ces Jardins.

Mais les commentateurs divergent au sujet de la suite : « ...ils disent : cela nous avait déjà été accordé auparavant... ».

● D'après certains, ce passage signifie : cela nous avait déjà été accordé dans ce bas-monde.

... Ibn Abbâs, Ibn Mas'ûd et Qatâda commentent ainsi ce passage : « Des fruits leur seront accordés au Paradis ; lorsqu'ils les verront ils diront : ceci nous avait déjà été accordé auparavant dans le bas-monde ».

C'est là, dit Tabarî, le commentaire le plus pertinent qui correspond au sens immédiat du texte.

● D'autres donnent un commentaire plus spécial : « Toutes les fois que des fruits du Paradis leur sont accordés ils disent : cela nous a déjà été accordé auparavant au Paradis ». Les uns expliquent ce second commentaire ainsi [en se référant aux propos d'Abû Ubayda cité plus haut] : chaque fois qu'un fruit sera cueilli d'un arbre, un fruit semblable apparaîtra aussitôt à sa place.

Les autres expliquent ce second commentaire par la similitude de couleur des fruits paradisiaques même si leur goût diffère.

... ALAwzâ'î rapporte que Yahyâ ibn Kathîr a dit : « Au Paradis, certains recevront

des plateaux de fruits dont ils mangeront ; on leur présentera ensuite un autre plateau et ils diront : “ nous venons de recevoir des fruits semblables ”. L’ange [qui leur présentera le plateau] leur dira : “ Mangez ! La couleur est unique mais le goût change »³.

(2,25)3. « *Puis ils reçoivent une part de fruits semblables* ».

(...) D’après certains, ces fruits paradisiaques sont tous semblables entre eux en perfection mais [dit Tabarî] le commentaire le plus pertinent et le plus juste de ce passage est de dire : ils reçoivent une part de fruits semblables en couleur et en aspect aux fruits qu’ils eurent dans ce bas-monde, ce qui leur fait dire [spontanément] ces propos que Dieu mentionne ici ; mais en réalité ces fruits sont différents en goût et en saveur car rien de ce qui est au Paradis n’est vraiment semblable aux choses de ce monde.

(2,25)4. « *Dans [ces Jardins] ils ont des épouses purifiées* ».

Ces épouses (azwâ) sont pures de toutes les impuretés qui peuvent affecter les femmes de ce monde.

(2,25)5. « *ils y seront immortels* » ; c’est-à-dire que ces croyants qui accomplissent des actes pieux resteront perpétuellement dans ce délice et cette félicité que Dieu leur accorde.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,25)

1. Il suffit de se reporter à un commentaire pour remarquer qu’il y a ici une métonymie et pour éviter une traduction incohérente ; d’ailleurs, comment les Fleuves paradisiaques pourraient-ils couler sous le Paradis ? Toutefois pour que la traduction reste la plus proche possible du texte arabe, nous laissons au mot “jannât” son sens habituel de Jardins en traduisant : des Jardins au fond desquels coulent des Fleuves. Le commentaire de Tabarî sera assez clair pour que l’on comprenne que le “fond” désigne ici le sol, situé sous la verdure des Jardins.

2. Les Fleuves paradisiaques coulent mais sans avoir de “lit” car ils ne provoquent aucune érosion du sol. Ce détail est particulièrement significatif : le Monde paradisiaque, essentiellement incorruptible, est totalement différent de notre monde qui obéit à la loi de l’impermanence et les réalités terrestres ne peuvent que servir de symboles aux réalités paradisiaques.

3. Le symbolisme mis en œuvre dans ce verset est extrêmement dense et complexe ; selon l’interprétation de Qashani les “Jardins” sont les “états spirituels” des êtres parfaits, “morts” à leur état terrestre ; de ces “états” s’écoulent les fleuves des sciences profitables à ceux qui suivent la Voie de la Réalisation spirituelle. Les “fruits” sont les “Sagesses” et les “Connaissances”. La similitude de ces “fruits” paradisiaques avec les “fruits terrestres” est une allusion au fait que l’aspect extérieur de ces sciences et de ces sagesses est identique dans ce monde et dans l’Autre. En effet, l’être avait déjà reçu ces sagesses et ces sciences en ce monde, mais tant qu’il n’était pas délivré des limitations de son état terrestre, il n’en goûtait pas la véritable “saveur”.

*
* *

أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴿٢٦﴾

« En vérité, Allâh ne redoute pas de proposer un moucheron ou quelque chose de supérieur comme exemple ; ceux qui croient savent que c'est là la vérité venant de leur Seigneur ; quant aux impies, ils disent : "Qu'est-ce que Allâh veut dire par cet exemple" ; par lui [cet exemple] Il en égare beaucoup et en guide beaucoup mais Il n'égare que les "fâsiqûn" ».

(2,26)

« inna llâha lâ yastahyi an yaḍriba mathalân mâ ba'ûḍatan famâ fawqahâ/fa'ammâ l_ladhîna âmanû fa_ya'lamûna annahu l_haqqu min _rabbi_him/wa amma l_ladhîna kafarû fa_yaḡûlûna mâdhâ arâda llâhu bihâdhâ mathalan/yaḡillu bihi kathîran wa yahdî bihi kathîrân wa mâ yaḡillu bihi illa l_fâsiqîna ».

(2,26)1. Les commentateurs divergent au sujet des circonstances de la Révélation de ce verset.

1.1. Les uns sont de l'avis d'Ibn Abbâs et d'Ibn Mas'ûd

...qui ont dit : « Lorsqu'Allâh a établi ces deux comparaisons¹ au sujet des hypocrites, c'est-à-dire lorsqu'Il compara d'abord leur cas "au cas de celui qui allume un feu" puis lorsqu'Il les compara à l'"averse qui déferle du ciel"²..., les hypocrites dirent : "Allâh est trop Élevé et trop Majestueux pour établir de telles comparaisons". [En réponse à ces propos] Allâh fit descendre le verset : "En vérité, Allâh ne redoute pas de proposer un moucheron comme exemple" ».

1.2. D'autres sont de l'avis de Rabî' ibn Anas qui a dit :

...« Dans le verset "En vérité, Allâh ne redoute pas de proposer un moucheron

ou quelque chose de supérieur comme exemple” Allâh compare ce bas-monde (ad_duniâ) à un moucheron qui vit tant qu’il est affamé et qui meurt dès qu’il est rassasié ; il en est de même des gens au sujet desquels Allâh établit cette comparaison dans le Coran : lorsqu’ils sont rassasiés des choses de ce monde, Allâh les saisit et les fait périr ; ce qui correspond à cet autre passage de la Parole d’Allâh : “Lorsqu’ils sont réjouis de ce qu’ils ont obtenu, Nous les saisissons subitement et c’est alors qu’ils sont désespérés” » (Cor. 6,44) (...)

1.3. D’autres enfin sont de l’avis de Qatâda.

... qui commente ainsi ce passage : « Allâh n’a pas honte de la Vérité et ne redoute pas d’en mentionner quelque chose de minime ou d’important. Lorsque Allâh mentionna dans Son Livre “la mouche” et “l’araignée”^{2bis}, des gens égarés demandèrent ce qu’Allâh voulait signifier par cela ; Il fit alors descendre ce verset : “Allâh ne redoute pas de...” ».

[Conclusion de Tabarî]

Tous ceux qui retiennent l’un ou l’autre de ces propos pour expliquer les circonstances de la Révélation de ce verset, suivent un point de vue acceptable ; toutefois l’avis le plus pertinent et le plus proche de la vérité est celui d’Ibn Abbâs et d’Ibn Mas’ûd [c’est-à-dire le premier] car ce verset suit effectivement de très près les versets de la même sourate où Dieu établit des comparaisons au sujet des hypocrites.

(2,26)2. *Signification du début de ce verset jusqu’à : « ...ou quelque chose de supérieur... ».*

“Inna llâha lâ yastahyî” signifie « Allâh ne redoute pas » car, selon la plupart des commentateurs, le verbe istahâ³ a ici le sens de “khachiya” qui signifie “craindre, redouter”.

« ...de proposer un moucheron comme exemple » c’est-à-dire : d’expliciter et de décrire en prenant comme exemple une chose infime ; en effet :

... Qatâda dit : « Le moucheron (ba’ûda) est la plus faible créature d’Allâh ».

« ...ou quelque chose de supérieur [au moucheron] » ; c’est-à-dire : et Allâh ne redoute pas de proposer comme exemple quelque chose d’infiniment supérieur au moucheron.

Toute cette partie du verset est une réponse aux propos des “hypocrites” qui mettaient en doute que Dieu puisse les décrire en proposant l’exemple “de l’homme qui allume un feu” et celui de “l’averse qui déferle du ciel”.

(2,26)3. *Commentaire de la fin du verset.*

3.1. « Ceux qui croient savent que c’est la vérité (haqq) venant de leur Seigneur ».

Tabarî dit : ceux qui croient, c’est-à-dire qui reconnaissent et affirment que Dieu, Son Envoyé et Sa Parole sont la vérité, ceux-là savent que les exemples que Dieu propose sont vrais et, comme le dit Qatâda, que ces exemples font partie de la Parole d’Allâh.

3.2. Quant à ceux qui nient et dissimulent, ils disent : « Qu'est-ce qu'Allâh veut dire par cet exemple ? »

Ceux qui nient et dissimulent ne sont pas seulement les impies dissimulateurs parmi les Gens du Livre, mais aussi tous ceux qui connaissent la vérité mais renient ce qu'ils en savent et dissimulent leur connaissance à ce sujet ; parmi ces impies il faut comprendre à présent les hypocrites eux-mêmes⁴.

...Mujâhid a dit en commentant ce verset : « Les croyants connaissent la vérité et y croient et les "fâsiqûn" connaissent aussi la vérité mais la dissimulent pour la nier ».

3.3. « Par lui, Il en égare beaucoup et en guide beaucoup », c'est-à-dire que, par cet exemple, Dieu égare beaucoup de gens : les hypocrites et les impies en général ; mais, par cet exemple, Il en guide aussi beaucoup : les croyants.

Dieu augmente l'égarement des premiers qui déclarent mensonger ce qu'ils savent parfaitement être vrai ; et Dieu égare d'autant plus les hypocrites que ces exemples sont choisis à dessein et correspondent à des situations très précises dans lesquelles ils se trouvent effectivement.

Les hypocrites sont donc tout à fait conscients que la Parole d'Allâh décrit exactement leur cas et il y a donc là, de leur part, un acte délibéré de dissimulation qui aggrave leur égarement.

3.4. « ... et Il n'égare que les "fâsiqûn" ».

...D'après Ibn Abbâs, Ibn Mas'ûd et Rabi' ibn Anas les "fâsiqûn" sont les hypocrites.

Le terme "fâsiq" dérive d'une racine verbale qui signifie à l'origine "sortir de". Le rat qui sort de son trou est appelé "fuwaysqa" d'un mot issu de la même racine. L'hypocrite (munâfiq) et l'impie dissimulateur (kâfir) sont tous les deux des "fâsiq" car ils "sortent" de l'obéissance à leur Seigneur⁵ ; c'est pourquoi il est dit dans un autre verset, au sujet d'Iblis (Lucifer) : « [Lorsque nous avons dit aux Anges de se prosterner devant Adam ils se prosternèrent] sauf Iblis qui se conduisit comme un jinn et "s'écarta" (fasaqa) de l'Ordre de Son Seigneur » (18,50), c'est-à-dire qu'il sortit de l'obéissance à l'égard de Dieu.

Ce passage signifie donc : par les exemples que Dieu propose Il n'égare vraiment que les "impies dissimulateurs" parmi les Gens du Livre et les "égarés" défunits parmi les hypocrites, ceux qui "sortent" de l'obéissance à Son égard et abandonnent la conformité à Son Ordre⁶.

Le verset suivant va expliquer le terme "fâsiqûn".

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,26)

1. Voir les versets (2,17), (2,19) et (2,20).

2. Ou, selon l'autre lecture : lorsqu'Il compara encore leur cas au cas de celui qui se trouve surpris sous l'averse.

2 bis. Cf. : 22,73 et 29,41.

3. Le verbe “istahâ” a habituellement le sens de “avoir honte de”.

4. Le cas des hypocrites s'aggrave car non seulement ils connaissaient la vérité comme les impies dissimulateurs restés ouvertement hostiles, mais de plus ils l'ont reconnue verbalement et en ont affirmé la véracité : ils sont donc traîtres à ce qu'ils avaient déclaré être vrai. Dans la description de leur état, cette aggravation est marquée par l'apparition d'un nouveau qualificatif : “fâsiq” qui signifie habituellement “impie, scélérat, débauché” mais dont Tabarî va donner plus loin une explication plus précise.

5. L'impie dissimulateur (kāfir) est “fâsiq” parce qu'il est en dehors de l'obéissance et n'y est jamais entré et l'hypocrite est “fâsiq” car il semblait être entré dans la “soumission” (islâm) mais en “ressort” en tenant des propos qui font apparaître son véritable état.

6. La description des attitudes spirituelles à l'égard de la Vérité est précise, détaillée et évocatrice car ce sont ces dispositions qui déterminent, selon le cas, l'échec ou le succès de la vie terrestre de l'être humain. Il importe donc que celui-ci soit averti des dangers à éviter, que ces dangers viennent de sa propre âme ou qu'ils viennent des autres. Ces mises en garde ont été formulées à l'occasion de circonstances propices où la conduite d'un ou de plusieurs personnages a été prise comme exemple concret et type d'une erreur ou d'un égarement. Cette adéquation de la Révélation aux circonstances et aux êtres qui vivaient au moment même où elle descendit, est un autre aspect de l'inimitabilité du Coran.

*
**

الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ
مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ
وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٢٧﴾

« Ceux qui rompent le pacte d'Allâh après l'avoir conclu, qui tranchent [les liens] qu'Allâh a ordonné de maintenir et sèment la corruption sur la terre ; ceux-là sont les perdants ».

(2,27)

« al_ladhîna yanqudûna ‘ahda llâhi min ba’di mithâqihî wa yaqta’ûna mâ amara llâhu bihi an yûçala wa yufsidûna fî l_ardî ûlâ’ika humu l_khâsirûna ».

(2,27)1. Différentes significations possibles du « pacte d'Allâh » (‘ahd Allâh).

1.1. Les uns disent que les “fâsiqûn” qui “rompent le pacte” ne sont que les impies dissimulateurs et les hypocrites parmi les Gens du Livre. Il avait été dit au sujet des premiers : « En vérité, à l'égard de ceux qui ont nié et dissimulé [la vérité] il est équivalent que tu les aies avertis ou que tu ne les aies pas avertis ; ils ne croient pas ».

Quant aux seconds, ils étaient décrits comme des gens qui disent : « Nous croyons en Allâh et au Jour dernier » alors qu'ils ne sont pas croyants. Tous ces versets, jusqu'à la fin de l'histoire de ces deux catégories d'êtres, sont un blâme de leur attitude.

Selon ce point de vue, la rupture du pacte d'Allâh après l'avoir conclu, est la rupture de l'Alliance que Dieu a conclu avec eux dans la Thora, Alliance par laquelle Dieu prenait leur engagement de mettre la Thora en œuvre, de suivre le Prophète lorsque Dieu le suscitera et de reconnaître la vérité de sa fonction et de ce qu'il transmettra de la part de leur Seigneur¹. Ils rompent le pacte lorsqu'ils renient cette vérité et lorsqu'ils cachent aux gens ce qu'ils en savent.

1.2. D'autres disent encore que ces versets concernent tous les associateurs, tous les impies et tous les hypocrites et non seulement, certains d'entre eux. Le pacte de Dieu à leur égard [comme à l'égard de toutes les créatures] est, d'une part, qu'ils ne peuvent que reconnaître Son unicité en voyant les signes manifestes de Sa Seigneurie [le ciel, la terre, l'eau...] et, d'autre part, qu'ils ne peuvent que reconnaître la vérité de Ses Ordres et de Ses Interdits transmis par Ses Envoyés car ceux-ci apportent des preuves indubitables de leur fonction, des miracles que nul être au monde ne peut imiter.

Rompre ce pacte signifie, dans leur cas, abandonner la reconnaissance de la vérité de ce qui leur était pourtant devenu évident, et déclarer mensongers les Prophètes et les Livres bien qu'ils les sachent véridiques.

1.3. Enfin, d'autres disent : les "fâsiqûn" sont les associateurs, les impies et les hypocrites qui rompent le Pacte [primordial] que Dieu a conclu avec tous les êtres lorsqu'Il les fit sortir [en mode subtil] des reins d'Adam, qu'Il les fit tous témoigner « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? » et que tous répondirent « Que si ! » (Cor. 7, 172).

1.4. [Conclusion de Tabarî]

Pour moi, dit Tabarî, l'avis le plus pertinent est que ces versets ont été révélés au sujet des impies dissimulateurs et des hypocrites parmi les Docteurs Juifs de Médine.

Ce choix se justifie de plus par la position de ces versets : en effet, quelques versets plus loin, après l'histoire d'Adam, commence un long rappel de l'histoire des Fils d'Israël² qui débute ainsi : « O Fils d'Israël, souvenez-vous du bienfait que Je vous ai accordé ; tenez l'engagement que vous avez pris avec Moi... » (Cor. 2, 40).

Toutefois, même si ces versets ont été descendus au sujet des impies et des hypocrites parmi les Juifs médinois, ils concernent en réalité [jusqu'à la Fin des temps] tous les êtres qui répondent à la même description³.

Selon ce point de vue, le sens de ce verset, lié à la fin du verset précédent, est le suivant :

« Et, par ces exemples, Allâh n'égare que ceux qui abandonnent l'obéissance

à Son égard, qui sortent de la conformité à Ses Ordres et à Ses interdits, et qui trahissent **les pactes** qu'Allâh a conclus avec eux ».

(2,27)2. *Commentaire de : « qui tranchent les liens qu'Allah a ordonné de maintenir ».*

2.1. Tabarî dit : ces liens que Dieu a ordonné de maintenir sont les liens avec la mère et avec ceux qui sont unis par une même mère. Rompre ce lien c'est commettre une grave injustice du fait que l'on ne respecte pas les droits que Dieu lui a octroyés et que l'on ne s'acquitte pas des devoirs qu'Il a imposés à son égard.

...Qatâda commente ainsi ce passage : « ...“qui tranchent [les liens] qu'Allâh a ordonné de maintenir”... en rompant les relations avec la mère et les proches ».

2.2. Mais certains se fondent sur le sens général apparent du verset et disent que rien ne vient spécifier qu'il s'agit ici de certains liens à l'exclusion d'autres. Ils interprètent alors ainsi : dans ce verset, Allâh blâme tous ceux qui rompent des liens comme les liens avec Son Envoyé ou avec ceux qui croient en lui⁴, ou encore comme les liens avec leur mère.

(2,27)3. *Derniers commentaires.*

3.1. « et qui sèment la corruption sur la terre » : les “fâsiqûn” corrompent par tout ce qu'ils font et qui a été mentionné précédemment : désobéir à Dieu, dissimuler la Vérité à Son sujet, déclarer mensonger Son Envoyé et nier sa fonction prophétique en faisant semblant d'ignorer que ce qu'il transmet est la Vérité venant d'auprès de Dieu.

3.2. « Ceux-là sont les perdants » car ils font perdre à leur âme, les immenses avantages de la Miséricorde dont ils auront le plus grand besoin au Jour de la Résurrection.

3.3. Remarques complémentaires sur l'importance du pacte.

...Qatâda a dit au sujet du passage « ...ceux qui rompent le Pacte d'Allâh après l'avoir conclu » : « Gardez-vous de rompre ce pacte ; Allâh réproouve cette rupture, lance des avertissements à ce sujet et donne dans plusieurs versets du Coran des preuves, des exhortations et des recommandations sur ce point. Nous ne sachions pas qu'Allâh ait mis plus sévèrement en garde contre un péché que celui de rompre le pacte⁵. Que celui à qui il a été donné, comme provenant “du fruit de son cœur”, de conclure le Pacte d'Allâh, que celui-là remplisse le pacte à l'égard d'Allâh ».

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,27)

1. La perspective spirituelle des juifs semble demeurer “l'attente de la venue du Messie”.

La perspective musulmane envisage la venue du Messie comme réalisée dans la personne de Jésus puis confirmée et “achevée” dans la Révélation du Coran “Verbe de Dieu”, qui récapitule l'ensemble du cycle traditionnel abrahamique et fixe la Norme ultime de la Religion jusqu'à la Fin des temps.

2. Cor. 2,40 à 2,103.

3. Tabarî met ici en garde contre l'erreur qui consiste à confondre les "circonstances" de la Révélation d'un verset avec la signification générale et la portée de ce verset.

4. Ce qui est le cas des impies dissimulateurs et des hypocrites qui rompent "le Pacte d'Allâh".

5. A propos des conséquences de la "rupture du Pacte" voir par exemple (Cor. 48,10).

*
* *

كَيْفَ
تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ مِمَّنْكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾

« Comment pouvez-vous être impies à l'égard d'Allâh (2,28) alors que vous étiez morts et qu'Il vous a vivifiés et qu'ensuite Il vous fera mourir et vous revivifiera [une seconde fois] ; puis vous serez ramenés vers Lui ».

« kayfa takfurûna bi-llâhi wa kuntun amwâtan fa-ahyâ-kum thumma yumîtu-kum thumma yuhyî-kum thumma ilay-hi turja'ûna ».

(2,28) Les commentateurs ont des avis différents sur ce verset.

● Certains partagent l'avis de Ibn Abbâs. En commentant cet autre verset¹
« ... Tu nous as fait mourir deux fois et Tu nous as fait vivre deux fois ».

... Ibn Abbâs a dit : « Vous étiez "terre" avant qu'Il ne vous crée et c'est là la première mort ; puis Il vous a donné la vie et vous a créés et c'est là la première vivification ; puis Il vous fait mourir et revenir vers les tombes et c'est là la seconde mort ; puis Il vous ressuscitera au Jour de la Résurrection et c'est là la seconde vivification. Deux morts et deux vivifications ce qui correspond au verset : "comment pouvez-vous être impies à l'égard d'Allâh alors que vous étiez morts et qu'Il vous a vivifiés, et, qu'ensuite, Il vous fera mourir et vous revivifiera ; puis vous serez ramenés vers Lui" » (...)

● D'autres partagent l'avis de Qatâda :

... Qatâda a commenté ainsi ce verset : « Ils étaient morts dans les reins de leur père, puis Allâh leur a donné la vie et les a créés ; ensuite Il les fait mourir d'une mort inéluctable et enfin Il les vivifie pour la Revivification du Jour de la Résurrection »² (...)

[Tabarî ajoute] Le sens général du verset est le suivant :

Comment pouvez-vous être impies à l'égard de Dieu alors que vous n'étiez qu'une goutte de sperme dans les reins de vos pères et que c'est Lui qui fit de vous des êtres humains vivants ; ensuite Il vous fera mourir et c'est Lui qui vous revivifiera par la suite et vous ressuscitera au Jour du Rassemblement pour la récompense ou le châtiment ; c'est Lui qui dispense Ses Grâces sur vous par tout ce qu'Il a créé pour vous sur terre qu'il s'agisse des moyens de subsistance ou des preuves de l'unicité de votre Seigneur.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,28)

1. Cor. 40,11.

2. Ces deux avis envisagent l'état antérieur à la vie terrestre selon deux points de vue différents : celui qui envisage les êtres dans leur nature substantielle (la "terre") et celui qui les envisage dans leur réalité permanente, présentes en germe dans les reins de leurs ascendants. Tabarî cite ici de nombreux autres avis, en particulier celui d'Ibn Zayd qui envisage le premier état de "mort" comme l'état où les êtres étaient encore "non mentionnés" dans les reins d'Adam (voir aussi Cor. 76,1), la première naissance comme celle où Dieu les fit témoigner ("Ne Suis-Je pas votre Seigneur?"), la seconde mort comme le retour dans les reins de leurs ancêtres jusqu'à la seconde naissance, qui est la naissance en ce monde. La fin du verset "puis vous serez ramenés vers Lui" correspond alors à la fois à la mort en ce bas-monde et à la Résurrection qui sont comme une troisième mort et une troisième naissance. En résumé, Qachanî interprêtera ainsi : le premier état de mort est l'insouciance ou l'état d'illusion ; la première vivification correspond à la naissance spirituelle ; la seconde mort, à l'"extinction" à l'illusion de la vie terrestre et la seconde naissance à la "subsistance" par la Vie véritable. Selon ce point de vue la fin du verset fait allusion à l'achèvement de la Réalisation initiatique.

*
* *

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ
جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ
يَكْلِ شَيْءٌ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾

« C'est Lui qui a créé pour vous tout ce qui est sur la terre, ensuite Il éleva Son autorité vers les cieux et les ordonna selon sept cieux et c'est Lui qui est Savant au sujet de toute chose ».

(2,29)

« huwa l_ladhî khalāqa la_kum mā fi_l_ardî jamî'an
thumma _stawâ_ila _s_samâ'i fa_sawwa_hunna sab'a sa-
mâwât wa huwa bi_kulli chay'in 'alîm ».

(2,29)1. *Commentaire de "...thumma _stawâ_ila _s_samâ'i..." = « ...ensuite Il éleva Son autorité vers les cieux »*

1.1. Il y a différents avis sur ce passage selon le sens retenu pour le verbe "istawâ". Ce verbe a diverses significations : arriver à maturité ; agir avec rectitude ; se tourner vers ; s'occuper de ; s'élever au-dessus et dominer (irtafa'a wa 'alâ).

Le sens le plus juste, dit Tabarî, est celui de "s'élever au-dessus et dominer" mais sans qu'il y ait là la moindre notion de déplacement, comme un roi ou un sultan s'élève au-dessus de son pays et le domine (...)

Le sens de "se tourner vers" est erroné car cela signifierait que Dieu se détournât d'autre chose à moins que l'on admette également ce sens, sans lui donner la moindre notion de déplacement : ensuite Il se "tourna vers" les cieux comme un roi" se tourne vers" son royaume pour y exercer son autorité.

Compte tenu de l'ensemble des commentaires de Tabarî nous traduisons ce verbe par une périphrase : « ensuite Il éleva Son autorité vers les cieux ». Selon cette traduction l'"istiwâ'" d'Allâh sera le fait qu'Il élève Son autorité vers¹.

1.2. Quand l'"istiwâ'" eût-il lieu, c'est-à-dire quand Dieu éleva-t-Il Son autorité vers les cieux ?

On nous demandera peut-être ceci : cet "istiwâ'" sur les cieux est-il antérieur ou postérieur à leur création ?

On répondra que cet "istiwâ'" sur les cieux est postérieur à leur création mais antérieur à leur ordonnancement (taswiya) en sept cieux.

Cet "istiwâ'" est postérieur à la création du ciel car il est dit dans un autre verset : « ensuite Il éleva Son autorité vers les cieux qui étaient alors une "fumée" et Il leur dit ainsi qu'à la terre : "venez de gré ou de force" » (Cor. 41,11).

(2,29)2. *"fa_sawwâ_hunna sab'a samâwât" = « et Il les ordonna selon sept cieux ».*

2.1.

Pour comprendre la suite du commentaire, il faut savoir que nous avons traduit par "cieux" le terme "samâ'" qui est ordinairement traduit par un singulier (ciel). Tabarî va expliquer que ce mot est en réalité un pluriel.

Le mot "samâ'", dit Tabarî, est un pluriel dont le singulier est "samâwa" (...)².

Ces deux mots "samâ'" et "samâwa" correspondent respectivement à un collectif (masculin) et à un nom d'unité (féminin) comme les mots nakhl (mot d'apparence "masculin singulier" mais signifiant : des palmiers) et nakhla (mot d'unité, féminin singulier signifiant : un palmier).

Or le mot "samâ'" lui-même peut avoir l'une ou l'autre signification [celle de "samâ'", collectif, masculin singulier (ex. 73,18), ou celle de samâwa, nom d'unité

féminin singulier] et la distinction n'est opérée que par le **pronom de rappel** masculin dans un cas et féminin dans l'autre (...).

Certains savants en langue arabe ont dit que ce mot "samâ'" est un féminin singulier et signifie "un ciel" tout en faisant allusion à tous les autres cieux, ce qui explique qu'il soit dit ensuite : « et Il les ordonna ».

D'autres ont dit que ce singulier désigne en réalité un pluriel, le ciel [dans sa totalité] étant constitué de cieux superposés [et c'est l'avis de Tabarî].

2.2. Quelqu'un nous dira peut-être ceci : tu as dit précédemment (voir ci-dessus 1.2) que l'"istiwâ'" vers les "cieux" (samâ') est antérieur à leur ordonnancement selon sept cieux, cet ordonnancement (taswiya) n'ayant eu lieu qu'après. Dans ces conditions, comment justifier que "samâ'" est un pluriel [c'est-à-dire que l'"istiwâ'" s'est faite vers "les cieux" alors qu'il serait plus logique de considérer ce mot comme un singulier et de dire : "Il éleva Son autorité vers le ciel"].

Nous répondrons ceci : [avant leur "taswiya"] les cieux étaient déjà au nombre de sept mais c'était sept cieux non ordonnés c'est pourquoi il est dit : « et Il les ordonna selon sept cieux ».

Ceci est confirmé par le propos suivant :

... Muḥammad Ibn Ishâq a dit³ : « La première chose qu'Allâh — Béni et exalté soit-Il — créa fut "la lumière et l'obscurité" [à l'état non-différencié] puis Il les différença : de l'obscurité Il fit la nuit noire et ténébreuse ; de la lumière Il fit le jour lumineux et éclairant. Ensuite, Il bâtit les sept cieux avec de la "fumée" (dukhân) — on dit, mais Allâh est plus Savant, qu'il s'agit de vapeur d'eau — en sorte qu'ils furent dans une situation sublime mais Allâh ne les acheva pas encore. Puis, dans le ciel de ce bas-monde, Il fit paraître la nuit et la lumière matinale, en sorte que la nuit et le jour s'y succèdent⁴ mais sans qu'il y ait de soleil, de lune ou d'étoile. Il étendit ensuite la terre, la stabilisa par des montagnes, y détermina des plantes et y répandit les créatures qu'Il voulut, ce qui fut fait en quatre jours. Enfin "Il éleva Son autorité vers les cieux qui étaient [encore] de "fumée" (41,11) et les acheva. C'est alors qu'il plaça le soleil, la lune et les étoiles dans le ciel de ce bas-monde et qu'"Il inspira à chaque ciel son ordre" (41,12) achevant ainsi la création en deux jours.

Il termina la création des cieux et de la terre en six jours. Puis, au septième jour, Il "éleva [encore] Son autorité vers Les cieux et leur dit, ainsi qu'à la terre : « "Venez de gré ou de force" (41,11) vous soumettre à ce que Je veux à votre sujet » ; la terre et le ciel s'apaisèrent alors de gré ou de force et dirent : "nous venons en obéissants" »⁵.

Ce propos d'Ibn Ishâq permet de comprendre pourquoi les cieux étaient déjà au nombre de sept avant que notre Seigneur n'élevât Son autorité vers eux et ne les ordonnât.

2.3. *Commentaire de la notion d'"ordonnancement" des sept cieux.*

Tabarî dit : si on nous demande ce que signifie cet ordonnancement (taswiya) des

sept cieux et pourquoi l'achèvement de la création des cieux est-il postérieur à la création de la terre, nous répondrons que le propos d'Ibn Ishâq constitue déjà une réponse que nous allons confirmer à présent par la mention de quelques autres propos des sages Devanciers.

Tabarî cite, à présent, plusieurs propos où l'ordonnement des cieux est envisagé selon différents aspects. Il cite en particulier un très long "khabar" d'Ibn Abbâs sur l'ensemble de la création. Nous ne retiendrons ici que l'essentiel en rapport avec le sujet.

... Commentant ce passage, Mujâhid et Qatâda expliquent ainsi l'ordonnement des cieux : « ... et Il plaça les cieux les uns au-dessus des autres... ».

... Et Ibn Abbâs l'explique ainsi : « ... et Il inspira à chaque ciel "Son ordre" et y créa les créatures [correspondantes] : les Anges et les autres créatures telles les océans [de nuages] ou les montagnes de grêle et ce que l'on ne connaît pas ;... et lorsqu'Il eut terminé la création de ce qu'Il lui plut de créer, Il "s'établit" sur le Trône... »⁶.

(2,29)3. [Interprétation de Tabarî] : la signification de ce verset, dit Tabarî, est la suivante :

C'est Dieu qui vous a dispensé Ses bienfaits, qui a créé pour vous ce qui est sur la terre et vous l'a soumis, vous accordant ainsi une grande faveur. Ce qu'Il a ainsi créé pour vous, vous sera utile en ce monde, et vous permettra d'atteindre l'Autre tout en constituant la preuve de l'unicité de votre Seigneur. Il a ensuite terminé les sept cieux, qui n'étaient encore que "fumée" et les a ordonnés et achevés ; ainsi, dans l'un d'entre eux [le ciel de ce monde], Il fit courir son soleil, sa lune et ses étoiles. Enfin, Il détermina les créatures destinées à chaque ciel.

(2,29)4. *Commentaire de « et Il est savant au sujet de toute chose ».*

O vous, les hypocrites et les impies dissimulateurs, rien de ce que vous laissez paraître ni rien de ce que vous cachez dans vos âmes ne peut échapper (...) à Celui qui vous a créés, qui a créé pour vous tout ce qui est sur terre et qui a ordonné les cieux (...)

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,29)

1. Le verbe "istawâ" (mais suivi de la préposition "alâ" comme dans le verset (20,5)) peut encore se traduire par "s'établir sur" dans le sens "établir son autorité sur".

2. Sur la base des données de Tabarî, nous allons détailler le cas du mot "samâ'" à titre d'exemple pour les cas similaires :

— au masculin singulier : "samâ'" est un collectif et désigne l'ensemble des cieux considéré comme un ciel unique ;

— au féminin singulier : "samâ'" est soit un nom d'unité à la place du nom d'unité "samawâ" ; mais au lieu de désigner un ciel unique et isolé (comme "samâwa"), il désigne alors un ciel unique "avec" les autres cieux ; soit un pluriel (en arabe, le "pluriel des choses"

est signalé par le féminin singulier) : il désigne alors les cieux, dans leur ensemble, considérés non comme **un tout**, mais comme une **pluralité** ;

— au féminin pluriel, comme c'est le cas ici, (ordinairement réservé aux personnes) il désigne les cieux dans leur ensemble mais en tant que chaque ciel est envisagé séparément avec tout ce qui fait ses caractéristiques propres.

A côté du mot "samâ", mentionné 120 fois dans le Coran, il existe le "samâwât", mentionné 190 fois : ce dernier mot est le pluriel régulier du nom d'unité "samâwa" et ne désigne plus "les cieux", envisagés d'une façon ou d'une autre comme "l'ensemble des cieux", mais "les cieux" sans autre précision.

3. Voir sourate "ad-Dukhân" ; 44,10.

4. De même que les commentaires du verset (2,18) ne se proposaient pas d'expliquer des phénomènes naturels, ces commentaires d'Ibn Ishâq ne sont pas à prendre comme une simple explication de la création du monde physique ou du moins cet aspect n'est-il que secondaire car il ne faut jamais perdre de vue que les réalités du monde physique n'ont de valeur qu'en fonction de ce qu'elles désignent ; les choses de ce monde selon le Coran n'étant que des "signes" (3,190). De même que les termes "ciel" et "terre" mentionnés au début de la Genèse, les termes de lumière et d'obscurité mentionnés ici, peuvent être envisagés à différents degrés d'universalité.

5. La soumission de gré ou de force des cieux et de la terre implique la soumission de principe de toutes les créatures qui s'y trouvent. Voir 3,83 et 13,15.

6. "Il s'établit sur le Trône" (thumma stawâ 'alâ l'arch) (Cor. 20,5). Dans l'ensemble de ce commentaire on aura remarqué que le mot "istiwâ" désigne différents "événements divins" analogues.

*
* *

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ
فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا
وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ
قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٠﴾

« Et lorsque ton Seigneur a dit aux Anges : "Je vais placer sur terre un khalifa" Ils dirent : "Vas-tu y placer quelqu'un qui y sèmera la corruption et fera couler le sang alors que nous, nous Te glorifions par Ta louange et nous Te sanctifions" et Il dit : "En vérité, Moi, Je sais ce que vous ne savez pas" ».

(2,30)

« wa idh qâla rabbu_ka li_l_malâ'ikati innî jâ'ilun
fi_l_ardî khalifatan//qâlû a_taj'alu fî_hâ man yufsidu fî_hâ
wa yasfiku _d_dimâ'a wa nahnu nusabbihu bi_hamdi_ka
wa nuqaddisu la_ka//qâla innî a'lamu mâ lâ ta'lamûna ».

(2,30)1. *Commentaire de “wa idh qâla Rabbu_ka li_l_malâ'ika” = « Et lorsque ton Seigneur a dit aux Anges ».*

1.1. Explication du sens du mot “idh” (traduit ici par “lorsque”).

On peut s'étonner ici de la présence du mot “idh” dans le sens de “lorsque” car si tel est son sens, il devrait être lié à quelque chose qui précède.

Tabarî démontre ici que tel est le sens du mot “idh”, qui est capital pour comprendre la continuité du texte coranique. Nous ne donnerons que la conclusion de son commentaire.

Tabarî dit : Dieu s'est adressé, dans les versets précédents, aux impies dissimulateurs et aux hypocrites (quels qu'ils soient) en leur reprochant violemment leur impiété alors que c'est Lui qui les a créés et qui a créé en leur faveur tout ce qui est sur la terre et a ordonné, pour eux, les sept cieux.

Ce rappel des bienfaits [à l'égard du genre humain] va continuer à présent [jusqu'au verset 2,39].

Le sens de ce rappel est le suivant : Comment pouvez-vous être impies alors que vous n'étiez rien et que J'ai agi à votre égard comme Je le fis lorsque (idh) Je dis aux Anges « Je vais placer sur terre un “khalifa” » ?

Ce qui signifie encore : Souvenez-vous de Mes bienfaits à votre égard lorsque Je vous ai vivifiés, lorsque J'ai créé pour vous tout ce qui est sur terre..., lorsque J'ai dit aux Anges que Je vais placer un “khalifa” sur terre (dont vous êtes issus et à qui J'ai enseigné tous les noms) et lorsque J'ai dit aux Anges de se prosterner devant Adam¹.

1.2. Explication du mot “malâ'ika” (les Anges)

Ce mot “malâ'ika” est le pluriel du mot malak ou plus exactement c'est le pluriel du mot **mal'ak** bien que ce dernier soit plus rarement employé et que l'habitude fut prise de prononcer ce mot sans la hamza (transcrit ici par l'apostrophe) (...)

“mal'ak” a pour origine le verbe “la'aka” (yal'aku)² qui signifie “envoyer un message” (malâ'aka).

Les anges ont été appelés “malâ'ika” parce qu'ils sont les “messagers”³ entre Dieu et Ses Prophètes.

(2,30)2. *Commentaire de “innî jâ'ilun fi_l_ardî khalifatan” = « Je vais placer sur terre un khalifa »⁴.*

2.1. De quelle terre s'agit-il ici ?

On dit que la “terre” (ard) mentionnée dans ce verset est la Mekke.

Ceux qui partagent cet avis se réfèrent au hadîth suivant que nous a rapporté Ibn Hûmayd qui l'a entendu de Jarîr, qui l'a entendu de Atâ qui a dit :

Ibn Thâbit m'a rapporté que le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — a dit :
« La terre a été étendue à partir de la Mekke ; les Anges tournaient alors autour de la Demeure (Bayt)⁵ et ils étaient les premiers à y tourner. Cette "terre" est celle qui est mentionnée dans la Parole d'Allah : "Je vais placer sur terre un khalifa". Lorsqu'un peuple [chez qui un prophète avait été suscité] périsait, le prophète et les hommes pieux qui restaient vivants venaient en ce lieu et y adoraient Allâh jusqu'à leur mort. C'est ainsi qu'entre le puits de Zemzem, l'Angle et le Maqâm⁶ se trouvent les tombes de Noé (Nûh), de Houd, de Çâlih et de Chu'ayb ».

2.2. Signification du mot "khalifa".

Ce mot "khalifa" provient du verbe "khalafa" qui signifie "prendre la suite" de quelqu'un en quelque chose [il a donc un sens proche de celui de successeur].

C'est ainsi que ce mot se trouve mentionné au pluriel *khalâ'if* dans le verset suivant où Dieu s'adresse aux hommes : « Nous vous avons placés après eux comme "khalâ'ifa" (= successeurs) sur la terre afin que Nous voyions comment vous agirez » c'est-à-dire qu'Il vous a mis à leur place et a fait de vous leurs successeurs (*khulafâ*)⁷ (cf. Cor. 10,14).

De même [en Islam] celui qui détient l'autorité suprême est appelé "khalifa" (d'où Calife) car il succède à celui qui l'a précédé dans l'exercice de l'autorité,

On nous demandera peut-être ceci : mais à qui les fils d'Adam ont-ils succédé?

Nous répondrons que les commentateurs ont des avis différents sur ce point.

2.2.1. ● Les uns envisagent la succession (*khilâfa*) de l'ensemble du genre humain par rapport aux êtres qui les ont précédé sur terre. Dans ce cas, quels sont ces êtres?

... Ad-Dahhâk rapporte qu'Ibn Abbâs a dit : « Les premiers êtres qui ont habité la terre furent les jann ; ils y semèrent la corruption, firent couler le sang et s'entretuèrent. Allâh leur envoya Iblis (Lucifer avant sa chute) avec une armée d'Anges avec lesquels il les tua, allant les chercher jusque sur les îles au milieu des mers et sur le sommet des montagnes. Allâh créa ensuite Adam et lui fit habiter la terre, c'est pourquoi Il dit : "Je vais placer sur terre un "successeur" [aux jann]" ».

2.2.2. ● Les autres considèrent que la "succession" est à envisager à l'intérieur du genre humain lui-même. Dans ce cas, de quelle succession s'agit-il?

Ceux qui partagent cet avis considèrent que le mot "khalifa" a ici le sens de "khalif" c'est-à-dire "d'un groupe d'hommes" succédant à un autre.

D'après, Al-Hasan Al-Baqrî il s'agirait ici des "générations successives" de la descendance d'Adam.

2.2.3. ● D'après d'autres enfin la "khilâfa" est envisagée par rapport à Dieu lui-même : il s'agirait alors plutôt d'une "lieutenance".

... Ibn Zayd a dit : « Allâh a dit à Ses Anges : Je veux créer des créatures sur terre et y mettre un "khalifa"... ».

Le propos d'Ibn Zayd peut encore vouloir dire que Dieu veut placer sur terre quelqu'un qui y soit Son Lieutenant (*khalifa*) et qui jugerait parmi Ses créatures

selon Son Jugement et dans ce cas le mot "khalifa" ne désigne plus la descendance d'Adam mais Adam lui-même qui reste seule en cause lorsque les Anges vont dire à Dieu « Vas-tu y placer quelqu'un qui y sèmera la corruption...? ».

● ... Ibn Abbâs et Ibn Mas'ûd ont dit : « Allâh (...) dit aux Anges : Je vais placer sur terre un khalifa.

— [Les Anges] dirent : "Seigneur, mais quel sera ce khalifa"?

— Il répondit : Il aura une descendance qui sèmera la corruption sur terre, se jalouera et s'entretenra ».

Selon ce propos, l'interprétation du verset est la suivante : "Je vais placer sur terre quelqu'un qui y sera Mon Lieutenant et jugera entre Mes créatures"; ce "khalifa" est à la fois Adam et ceux qui lui succéderont du point de vue de l'obéissance à Allâh et de l'Autorité pour ce qui est de rendre la justice entre Ses créatures. Sous ce rapport ce propos est comparable à celui de Ḥasan al Baḡrî car le "khalifa" n'est pas une personne mais une succession de personnes.

Quant à la corruption et au versement injustifié du sang, ils ne seront le fait ni d'Adam ni de ses successeurs ou de celui qui occupera sa fonction parmi les serviteurs de Dieu (qui sont tous inclus dans le terme khalifa), car Ibn Abbâs comme Ibn Mas'ûd rapportent bien que ce sera la descendance du "khalifa" qui sèmera la corruption sur terre, se jalouera et s'entretenra et non lui-même⁸. Sous ce rapport ce propos est différent de celui de Ḥasan AL-Baḡrî car ici le khalifa" ne peut pas désigner la descendance d'Adam [mais Adam lui-même ou ses successeurs dans sa fonction de Lieutenant].

D'ailleurs les Anges n'attribuent pas la corruption et le versement du sang au "khalifa" mais à quelqu'un qu'ils ne déterminent pas : "Vas-Tu y placer quelqu'un qui y sèmera la corruption...?" Or il ne fait pas de doute que Dieu était plus savant qu'eux au sujet de la descendance de Son khalifa⁹.

(2,30)3. *Commentaire de : « Les Anges dirent : "Vas-Tu y placer quelqu'un qui y sèmera la corruption et fera couler le sang?" ».*

Comment les Anges peuvent-ils dire une telle chose à leur Seigneur alors qu'Adam n'est pas encore créé ni, à fortiori, sa descendance, en sorte qu'ils eussent pu savoir de visu ('iyānan) qu'il en sera effectivement ainsi.

Avaient-ils connaissance des "choses cachées" (ghayb) en sorte que ce fût là une certitude de leur part? Ou bien, parlent-ils ici par conjecture (zānnan), ce qui serait une preuve, à leur encontre, qu'ils parlent de choses qu'ils ne connaissent pas? Or cela ne correspond pas à leur nature angélique.

Quel est donc le sens de leur propos?

Les savants rapportent sur cette question différents avis que nous allons citer et nous montrerons lequel est le plus exact.

En guise de réponse à cette question Tabarî va citer puis commenter huit propos¹⁰ qui correspondent sensiblement à autant d'aspects de la

création d'Adam, du sens du titre de "khalifa", de la réaction des Anges, de la supériorité d'Adam et de la chute d'Iblis, etc...

Dans chacun de ces propos se trouvera une réponse à la question posée. Nous ne retiendrons ici que quelques-uns de ces avis accompagnés de leur commentaire puis nous citerons en résumé la conclusion de Tabari.

Étant donné que ces propos constituent une sorte d'explication générale, de différents passages coraniques portant sur ces questions, il y a tout intérêt à se reporter aux principaux versets auxquels il sera fait allusion :

sourate 2 : verset 30 à 34
sourate 7 : verset 11 à 18
sourate 15 : verset 26 à 34
sourate 55 : verset 14 et 15¹¹

3.1. *Premier ensemble de réponses où le "khalifa" est envisagé en tant que "successeur" des êtres qui ont habité la terre avant le genre humain.*

3.1.1. L'avis d'Ibn Abbâs rapporté par Ad Dahhâk.

... Ad Dahhâk rapporte qu'Ibn Abbâs a dit ¹² : « Iblis appartenait alors à une catégorie d'Anges nommés Jinns et créés à partir du Feu de Samûm (Cor. 15,27)¹³. Son nom était alors Al Hârith et il gardait les trésors du Paradis. Tous les autres Anges avaient été créés à partir de la Lumière. Comme cela est encore mentionné dans le Coran (55,15), ces Jinns sont créés à partir d'un "Feu pur et sans fumée" plus exactement à partir des petites languettes de feu de l'extrême pointe des flammes alors que l'homme est créé à partir de "terre humide" (tîn)¹⁴.

Les premiers êtres ayant habité la terre furent les janns : ils y semèrent la corruption, firent couler le sang et s'entretuèrent. Allâh leur envoya alors Iblis avec une armée d'Anges et c'était cette catégorie d'Anges nommée Jinn. Iblis et ceux qui l'accompagnaient les tuèrent allant les chercher jusque sur les îles au milieu des mers et sur le sommet des montagnes.

Lorsque Iblis eut terminé de les combattre, il se laissa aveuglé par cet exploit et se dit : "Je viens de réaliser ce que nul n'avait jamais fait !" Or Allâh savait parfaitement ce qui se passait au fond de son cœur, alors que même les Anges qui l'avaient accompagné [dans sa lutte] n'en savaient rien.

Allâh s'adressa alors à ces Anges et leur dit : "Je vais placer sur terre un khalifa". Ces Anges-là Lui répondirent alors : "Vas-Tu y placer quelqu'un qui y sèmera la corruption et fera couler le sang comme l'ont fait les janns ? Or c'est justement parce qu'ils avaient agi ainsi que Tu nous as envoyés contre eux".

Allâh leur dit alors : "En vérité, Je sais ce que vous ne savez pas" voulant dire par ces mots : J'ai aperçu au fond du cœur d'Iblis ce que vous n'avez pas remarqué : son orgueil et son illusion.

Allâh ordonna ensuite que la "terre d'Adam" Lui fut apportée et celle-ci fut élevée [auprès de Lui]. De Sa main Allâh créa alors Adam à partir d'une terre "lâzib", c'est-à-dire une boue fétide à la fois ductile et

ferme ¹⁵ (...) Adam resta quarante nuits dans l'état d'un corps inerte. Iblis venait le frapper du pied et le corps résonnait d'un son comparable au bruit que font les poteries d'argile [lorsque le potier les entrechoque en les tournant et retournant] ¹⁶.

(...)

Iblis dit alors : "je ne suis pas fait pour tourner et retourner [un pareil corps] ni pour faire une chose pour laquelle je n'ai pas été créé. Si j'avais une autorité sur toi, je t'anéantirais et si tu avais de l'autorité sur moi, je te désobéirais".

(...)

Lorsque l'insufflation [de l'esprit] dans son corps fut achevée, il éternua. Allâh lui inspira alors de dire "La louange est à Allâh, Seigneur des Mondes" et Allâh lui répondit : "Qu'Allâh te fasse miséricorde, ô Adam !" ¹⁷.

Allâh dit ensuite aux Anges qui avaient accompagné Iblis sur terre, à l'exclusion des autres Anges du ciel : "Prosternez-vous devant Adam"

Et tous se prosternèrent, sauf Iblis qui refusa par orgueil du fait de la suffisance et de l'illusion en lesquelles il avait entretenu son âme et dit : "je ne me prosternerai pas alors que je suis meilleur que lui, plus âgé et plus puissant ; Tu m'as créé à partir du feu alors que Tu l'as créé à partir d'argile..." (Cor. 7,12).

Lorsqu'Iblis eut refusé de se prosterner, Allâh l'affligea ¹⁸, lui ôta tout espoir de bien et fit de lui un "rébelle lapidé" (chaytân rajîm).

Allâh enseigna alors à Adam tous les noms dont la connaissance caractérise les hommes, les noms des hommes, des animaux, des terres, des plaines, des mers, des montagnes et de toutes les autres "communautés" (umam) ¹⁹. Il présenta ensuite ces noms aux Anges qui avaient accompagné Iblis [dans son combat contre les janns] (...) et leur dit : "Dites-Moi le nom de ces choses si vous étiez véridiques" c'est-à-dire si vous saviez véritablement ce qu'il en était du fait que Je place un "khalifa" sur terre [et que, comme vous le supposiez, la descendance du "khalifa" agira comme les janns].

Lorsque les Anges surent qu'Allâh les reprenait pour avoir parlé de la science du Non-manifeste (ghayb) que Lui seul connaît et dont ils ne savaient rien, ils dirent : "Gloire à Toi" reconnaissant par ces mots, qu'Allâh, dans Sa transcendance, est le Seul à connaître le Non-manifeste, et ils ajoutèrent : "Nous revenons vers Toi, Nous n'avons pas d'autre science que celle que Tu nous a enseignée" (...)

Allâh dit alors à Adam : "O Adam apprends-leur leur nom" [de ces choses]. Lorsque Adam eut informé les Anges de ces noms, Allâh leur dit : "Ne vous avais-je pas dit que Je connais ce qui est non-manifeste des cieux et de la terre et que nul autre que Moi ne connaît, et que Je connais [aussi] ce que vous laissez paraître et ce que vous cachez" comme l'orgueil et l'illusion qu'Iblis cachait au fond de lui-même ».

3.1.2. [Remarques de Tabarî au sujet de l'avis d'Ibn Abbâs rapporté par Ad Dahhâk].

Ce propos d'Ibn Abbâs nous enseigne d'une part que le propos divin adressé aux Anges "Je vais placer sur terre un "khalîfa"" est en réalité adressé à certains d'entre eux et non à tous et d'autre part que ces Anges sont ceux qui appartiennent à la "tribu" d'Iblîs et plus particulièrement ceux qui combattirent avec lui les janns avant la création d'Adam ; et enfin Ibn Abbâs nous apprend que ce propos est adressé spécialement à eux pour les mettre à l'épreuve et leur faire connaître les limites de leur science, la supériorité d'un grand nombre de créatures plus faibles sur eux, et que la noblesse n'est pas acquise grâce à la force corporelle ou la puissance physique comme se l'ait imaginé Iblîs, l'ennemi de Dieu.

Selon ce propos, les paroles que les Anges adressèrent à leur Seigneur "Vas-Tu y placer quelqu'un qui y sèmera la corruption..." constituent une faute et une conjecture à propos des choses cachées [du fait qu'ils supposaient sans la moindre certitude que celui que Dieu allait placer comme "successeur" des janns, agirait à son tour comme eux].

Dieu va leur montrer le côté répréhensible de leur propos en insistant sur leur erreur [lorsqu'Il demande à celui-là même qu'ils avaient blâmé de leur enseigner ce qu'ils ignoraient (voir verset 2,34)]. Ils reviennent alors vers Lui, se repentent d'avoir parlé par conjecture des choses cachées et reconnaissent qu'ils n'ont pas de science à ce sujet. De plus, Dieu leur fait connaître ce dont ils ne s'étaient même pas aperçu à savoir l'orgueil caché au fond de l'âme d'Iblîs [qui était pourtant l'un des leurs].

Le commentaire d'Ibn Abbâs (rapporté par Ad_Dahhâk) considérait donc que les Anges disaient à Dieu "Vas-Tu y placer quelqu'un qui y sèmera la corruption" parce qu'ils supposaient que la descendance du "khalîfa" agirait comme les janns de la période pré-adamique. Ce commentaire est confirmé par le propos suivant qui diffère toutefois de celui d'Ibn Abbâs sur d'autres points.

3.1.3. [Confirmation par Rabi' ibn Anas du propos rapporté par Ad_Dahhâk].

... Rabi' ibn Anas a dit²⁰ : « ...Allâh a créé les Anges le Mercredi, les jinns le Jeudi et Adam le Vendredi. Or un peuple de jinns [nommés janns] devint impie et les Anges descendirent sur la terre pour les combattre : il y eut alors du sang versé et de la corruption sur terre. C'est pourquoi lorsqu'Allâh leur avait dit qu'Il allait placer un "khalîfa" sur terre, les Anges lui dirent : "Vas-Tu y placer quelqu'un qui y sèmera la corruption..." ».

Or tout en disant cela ouvertement à Allâh, les Anges se disaient entre eux : "Allâh ne créera pas d'être qui soit plus savant et plus noble que nous".

Allâh voulut alors leur faire savoir qu'Il avait avantagé Adam par rapport à eux : Il lui apprit donc les noms de toutes les créatures puis demanda aux Anges de Lui dire ces noms s'ils étaient véridiques.

Les paroles d'Allâh : "Je sais ce que vous laissez paraître et ce que vous cachez" (Cor. 2,33) correspondent donc à ce qu'ils dirent ouvertement à Allâh et à ce qu'ils dirent secrètement entre eux ».

3.2. *Second ensemble de réponses où le “khalifa” est envisagé en tant que Lieutenant de Dieu sur terre*

3.2.1. L'avis d'Ibn Abbâs et d'Ibn Mas'ûd transmis par As_Suddiyy.

... As_Suddiyy rapporte²¹ : « Lorsqu'Allâh eut terminé de créer ce qu'Il a aimé [créer], “Il s'établit sur le Trône” (Cor. 20,5) et accorda à Iblîs le pouvoir sur le ciel de ce bas-monde. Iblîs appartenait alors à une tribu d'Ange nommée “Jinn” du fait qu'ils étaient les gardiens du Paradis (Janna) et malgré le pouvoir qui lui échut, Iblîs était l'un d'entre eux. Il conçut en lui-même un sentiment d'orgueil et se dit qu'un tel pouvoir ne lui a été accordé qu'à titre de distinction à l'égard des autres Anges (...)

Or Allâh avait vu cet orgueil apparaître au fond de son âme. Il dit alors aux Anges : “Je vais placer un “khalifa” sur terre”.

— Les Anges Lui dirent : Seigneur ! et quel sera ce khalifa ?

— Il répondit : Il aura une descendance qui sèmera la corruption sur terre, se jalouera et s'entretuera.

— Ils dirent : Seigneur ! Vas-Tu y placer quelqu'un qui y sèmera la corruption et fera couler le sang alors que nous, nous Te glorifions par Ta louange et nous Te sanctifions ?

— Il (leur) répondit : “En vérité, Moi Je sais ce que vous ne savez pas !” et ces dernières paroles faisaient déjà allusion à Iblîs [dont ils ignoraient l'état profond].

Allâh envoya ensuite l'Ange Jibrîl sur la terre pour qu'il Lui en rapporte de l'argile. Mais [lorsque Jibrîl vint vers elle] la terre lui dit :

— Je prends refuge en Allâh contre toi afin que tu ne m'ôtes rien et ne me déformes pas.

L'Ange Jibrîl revint auprès d'Allâh sans avoir rien pris à la terre et il dit :

— Seigneur ! Elle a pris refuge en Toi et Tu l'as préservée.

Allâh envoya ensuite Mikâ'îl (...) qui revint en disant la même chose que Jibrîl.

Allâh envoya alors l'Ange de la Mort. La terre prit encore refuge en Allâh contre lui mais cette fois l'Ange lui dit :

— Et moi, je prends refuge en Allâh d'avoir à revenir auprès de Lui sans avoir exécuté Son Ordre. Il prit alors de l'argile de la surface de la terre mais sans prendre tout au même endroit : il prit de la terre rouge, blanche et noire ; c'est pourquoi les descendants d'Adam se diversifièrent [selon la couleur de leur peau]. Puis l'Ange humidifia cette terre jusqu'à ce qu'elle devienne une argile gluante ; il la laissa alors reposer jusqu'à ce qu'elle se décompose et devienne une boue fétide¹⁵.

Allâh dit alors aux Anges : “Je vais créer un être à partir d'argile. Lorsque Je l'aurai harmonisé [dans sa forme], J'insufflerai “de” Mon Esprit en lui. Prosternez-vous alors devant lui !”²².

Allâh le créa alors de Ses Deux mains²³ (...) en lui donnant la forme humaine : il resta alors, sous forme d'un corps d'argile, pendant quarante ans [de nos jours], période qui correspondait alors à un jour de Vendredi.

Les Anges passaient près de lui et s'effrayaient en le voyant car il était plus solide qu'eux²⁴.

Lorsqu'Iblîs passait près de lui, il le frappait et le corps rendait un bruit semblable au bruit des poteries que le potier tourne et retourne (çalçala).

(...) Après avoir traversé le corps d'Adam de part en part, entrant par sa bouche et ressortant par son fondement, Iblîs dit aux autres Anges :

— Ne vous effrayez pas devant celui-ci : votre Seigneur est "massif" (Çamad)²⁵ alors que lui est creux. Si j'avais autorité sur lui, je le ferais inmanquablement périr :

Quand vint le moment où Allâh voulut lui insuffler "de" Son Esprit [c'est-à-dire lorsque l'harmonisation du corps fut achevée], Allâh dit aux Anges :

— Lorsque J'aurai insufflé en lui "de" Mon Esprit, prosternez-vous devant lui.

Dès que l'Esprit pénétra dans sa tête, il éternua (...), dès qu'il pénétra dans les yeux, il regarda les fruits du Paradis, et lorsqu'il pénétra dans son estomac, il eut envie de nourriture et voulut se relever tant il était pressé de cueillir des fruits du Jardin. C'est pourquoi il est dit que l'"homme fut créé à partir de "‘ajal"²⁶.

Les Anges se prosternèrent ensuite tous devant Adam, "sauf Iblîs qui refusa d'être parmi ceux qui se prosternent" (Cor. 15,31) (...) et Allâh lui dit :

— Sors "du Paradis car il ne convient pas que tu t'y enorgueillisses, sors donc car tu fais partie à présent des êtres avilis" (Cor. 7,13).

Puis Allâh enseigna tous les noms (des créatures) à Adam. Il présenta ensuite les créatures aux Anges et leur dit :

— "Dites-Moi leur nom si vous étiez véridiques" lorsque vous affirmiez que les descendants d'Adam vont semer la corruption sur la terre et faire couler le sang. Ils Lui dirent :

— Gloire à Toi ! Nous n'avons pas d'autre science que celle que Tu nous as enseignée ! En vérité, Toi Tu es l'Omniscient, le Très-Sage.

Allâh dit alors [à Adam] :

— O Adam, informe-les de leur nom [de ces créatures] !

Lorsqu'il (Adam) les eut informés de leur nom Il (Allâh) leur dit :

— Ne vous avais-je pas dit que Je sais ce qui est non-manifeste des cieux et de la terre et que Je sais ce que vous laissez paraître et ce que vous cachez.

[As_Suddiyy ajoute] : Ibn Abbâs commente ce verset ainsi :

"Vas-Tu y placer quelqu'un qui y sèmera la corruption..." correspond à "ce qu'ils laissent paraître", quant à "ce qu'ils cachent" c'est l'orgueil qu'Iblîs dissimulait. »

3.2.2. [Remarques de Tabarî au sujet du propos transmis par As_Suddiyy].

Or, dit Tabarî, si on lit attentivement ce propos transmis par As_Suddiyy, on

constatera qu'il diffère au début de celui qui est transmis par Ad_Dahhâk mais qu'il s'accorde avec celui-ci à la fin. Ces deux propos diffèrent sur le point suivant :

Dans le propos transmis par Ad_Dahhâk les Anges supposent gratuitement que la descendance du "khalifa" corrompra la terre comme les janns qui y vivaient avant lui. En disant à Dieu "Vas-Tu y placer quelqu'un qui y sèmera la corruption", ils demandent donc s'il en sera effectivement ainsi. Par contre, dans le propos transmis par As_Suddiyy, les Anges savent, par Dieu Lui-même, que ce sera la descendance d'Adam qui sèmera la corruption. En tenant alors ces propos, ils demandent en quelque sorte comment une telle chose est possible.

Mais les deux propos s'accordent sur le commentaire des paroles que Dieu adresse ensuite aux Anges : "Dites-Moi leur nom **si vous étiez véridiques**" c'est-à-dire, si, comme vous le supposiez, la descendance d'Adam sèmera la corruption et fera couler le sang.

Or, si on considère attentivement le propos transmis par As_Suddiyy, on remarquera que le début contredit apparemment la fin : en effet, comment Dieu pourrait-Il reprocher aux Anges de supposer que la descendance d'Adam sèmera la corruption puisqu'ils viennent d'apprendre de Dieu lui-même qu'il en sera ainsi (...)

Je crains, dit Tabarî, qu'un des transmetteurs du propos d'Ibn Abbâs et d'Ibn Mas'ûd (rapporté par As_Suddiyy) n'ait commis quelque erreur lors de la transmission et que la véritable interprétation du passage "si vous étiez véridiques" est la suivante :

Dieu veut dire à Ses Anges : si vous étiez véridiques au sujet de ce que vous supposiez avoir compris de Mes propos lorsque Je vous ai dit qu'Adam aura des descendants qui corrompront la terre...

Dieu ne leur reprocherait pas de dire que des descendants d'Adam sèmeront la corruption, puisqu'Il vient Lui-même de le leur dire, mais Il leur reproche de supposer qu'il s'agit de tous les descendants d'Adam et de généraliser ce qu'Il disait uniquement de certains d'entre eux. En effet, Dieu ne leur avait pas dit explicitement que de nombreux descendants d'Adam Lui obéiront et seront des hommes pieux parmi lesquels des Prophètes et des Envoyés, mais ce qu'Il leur avait dit ne permettait pas de conclure en sens inverse... Il leur avait bien dit qu'Adam aurait **des descendants** qui sèmeront la corruption mais Il ne leur avait pas dit que **tous ses descendants** seraient dans ce cas. Si les Anges supposaient une telle chose, c'est d'ailleurs parce qu'ils pensaient être les seuls à obéir parfaitement à Dieu et à être les plus savants [et ils ne savaient pas qu'il pouvait également y avoir des êtres parfaits dans la descendance d'Adam]. Sans s'en apercevoir, les Anges émettaient donc une supposition à la fois au sujet d'eux-mêmes [croyant être les seuls à obéir parfaitement] et au sujet de certains êtres à propos desquels Dieu ne leur avait pas tout révélé. Ils ont donc parlé sans savoir et cette erreur leur devint évidente une fois que Dieu eut enseigné à Adam tous les noms des créatures. Lorsqu'Il les invita à leur tour à citer ces noms, ils virent leur incapacité, reconnurent leur erreur et se repentirent en disant :

Gloire à Toi, nous n'avons pas d'autre science que celle que Tu nous as enseignée" à savoir qu'Adam aura, parmi sa descendance, des êtres qui sèmeront la corruption.

"Et c'est Toi, l'Omniscient, le Très Sage" dirent-ils encore à Dieu, reconnaissant que la science des choses cachées revient à Lui seul.

3.2.3. [Confirmation des commentaires de Tabarî].

Ce commentaire de Tabarî sur la base des propos d'Ibn Abbâs et d'Ibn Mas'ûd, transmis par As-Suddiyy, est confirmé par le propos suivant.

...Sa'îd rapporte que Qatâda a dit : « Lorsqu'Allâh dit aux Anges "Je vais placer sur terre un "khalîfa"» Il leur demandait leur avis au sujet de la création d'Adam et ils répondirent :

— Vas-Tu y placer quelqu'un qui y sèmera la corruption...

Or les Anges savaient, par une science leur venant d'Allâh, qu'il n'y avait rien de plus honni auprès de Lui que de semer la corruption sur terre et d'y verser le sang alors qu'eux-mêmes disaient : "Nous Te glorifions par Ta louange et nous Te sanctifions".

Allâh leur répondit alors "Moi Je sais ce que vous ne savez pas" c'est-à-dire que dans Sa science, Allâh savait que de ce "khalîfa" serait issu des Prophètes, des Envoyés et des gens pieux qui peupleront le Paradis ».

[Sa'îd ajoute :] En disant cela, Qatâda mentionna le propos suivant d'Ibn Abbâs : « Lorsqu'Allâh entreprit la création d'Adam, les Anges dirent : "Allâh ne créera pas un être plus noble et plus savant que nous".

C'est ainsi [dit Ibn Abbâs] que les Anges furent éprouvés lors de la création d'Adam comme toutes les autres créatures qui subissent, à un certain moment, une épreuve. Même l'obéissance des cieux et de la terre fut mise à l'épreuve lorsqu'Allâh leur ordonna : "Venez de gré ou de force" et qu'ils répondirent : "nous venons en obéissants" ».

3.3. Conclusion d'ensemble de Tabarî.

Le commentaire le plus pertinent sur cette question est celui-ci : les Anges n'adressent nullement un quelconque reproche à Allâh lorsqu'ils lui dirent "Vas-Tu y placer quelqu'un qui y sèmera la corruption..." même s'ils trouvaient très grave qu'une créature puisse désobéir à Allâh, une fois qu'Allâh, Lui-même, leur eut dit qu'une telle chose allait se produire.

En vérité, les Anges dirent cela à leur Seigneur pour lui "demander de les instruire" sur ce qu'Il allait faire car ils savaient que la pire des choses pour Dieu est la corruption et ils trouvaient donc inconcevable que Dieu [selon Ses propres Paroles] puisse placer sur terre quelqu'un qui y sèmera la corruption et qu'Il n'y mette pas un Lieutenant choisi parmi eux, qui ne cesse de Le louer et de Le glorifier.

En quelque sorte les Anges qui s'estimaient être les créatures les plus obéissantes ne comprenaient pas que Dieu puisse choisir un autre qu'eux pour être Son lieutenant

sur terre, et, si ce lieutenant devait être choisi parmi eux, ils ne comprenaient pas comment l'un d'entre eux pourrait désobéir ou avoir une descendance qui désobéirait à Dieu ; ils ne se doutaient pas encore que l'un d'entre eux allait pourtant être dans ce cas. En effet, ils ignoraient d'une part qu'Adam les surpasserait par la science que Dieu allait lui enseigner et, d'autre part, ils ignoraient également ce qu'Iblis cachait en son for intérieur.

C'est pourquoi Dieu leur dit : "Moi, Je sais ce que vous ne savez pas" ; et qu'Il leur dit après qu'Adam les eut informé des noms qu'il venait d'apprendre "Ne vous avais-je pas dit que Je connaissais ce qui est non-manifeste dans les cieux et sur la terre et que Je sais ce que vous laissez paraître et ce que vous cachez" (...)

Tabarî explique ensuite pourquoi la question des Anges concerne les descendants du khalifa et non le khalifa lui-même.

Puis il explique les termes "alors que nous, nous Te glorifions par Ta louange et nous Te sanctifions" (naḥnu nusabbiḥu bi ḥamdi_Ka wa nuqqadisu la_Ka).

Enfin Tabarî conclut en reprenant le commentaire de « Moi, Je sais ce que vous ne savez pas ».

L'essentiel de ces commentaires ayant déjà été donné précédemment nous ne l'avons pas reproduit ici.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,30)

1. La traduction de ce passage est fonction des commentaires des versets (2,30 à 2,34).
2. "mal'ak" dérive de "la'aka" comme "mafal" dérive du verbe type fa'ala.
3. Le mot "ange" dérive d'ailleurs du grec "aggelos" qui signifiait aussi à l'origine "messager". Le mot arabe et le mot grec ont pris par la suite le sens religieux de "messager de Dieu".
4. La traduction littérale serait : "En fait, Moi, Je vais placer sur terre un khalifa". Dans cette traduction littérale "Moi" correspond au "I" majuscule de la transcription dans "innI". Le mot "khalifa" traduit souvent par "vicaire" ou "lieutenant" sera expliqué plus loin.
5. Voir commentaire du verset 3,96, tome II de l'Abrégé.
6. Il s'agit, d'une part, de l'Angle de la Kaaba où se trouve enchâssée la Pierre Noire, et d'autre part, de la Station appelée Maqâm Ibrahîm qui se trouve en face de la porte de la Kaaba (voir le commentaire du verset 2,125, tome II de l'Abrégé).
7. Le pluriel habituel de "khalifa" est "khulafâ", le pluriel "khalâ'if" est plus rare.
8. Les "successeurs" d'Adam ne sont pas sa descendance mais ceux qui héritent de sa fonction de "lieutenant de Dieu sur terre" ; et c'est en particulier le cas des Prophètes et des Envoyés divins à travers les âges. Tabarî fait allusion ici à des notions doctrinales complexes et à certains aspects de l'histoire sacrée dont on trouvera des explications dans les ouvrages à caractère ésotérique tels les Futuhât AL Makkîyya d'Ibn Arabî.
9. Les différents propos cités par Tabarî montrent chacun un aspect des significations du mot "khalifa". Bien que ces aspects coexistent dans le Coran et les données traditionnelles, chaque fois que ce mot se trouve mentionné c'est l'un de ses aspects qui est plus particulièrement en vue, les autres étant alors comme "sous-entendus". La même chose pourrait être dite à propos d'un grand nombre de termes coraniques.
10. Ce sont les propos des commentateurs suivants : 1) Ibn Abbâs (rapporté par Ad_Dahhâk) — 2) Ibn Abbâs et Ibn Mas'ûd (transmis par As_Suddiyy) — 3) Qatâda — 4) AL Hasan et Qatâda

— 5) **Rabī ibn Anas** — 6) **Ibn Zayd** — 7) **Ibn Ishāq** — 8) **Ibn Jurayj** — Les noms en caractères gras sont ceux des commentateurs dont l'avis a été traduit.

11. Pour une vue d'ensemble sur ces questions ; voir les "Chroniques de Tabarī", tome I, p. 71 à 79. Ed. Les Heures Claires.

12. Tabarī avait mentionné précédemment un extrait de ce propos. Voir (2,30)2.2.1.

13. Dans les versets 15,27 et 55,15 on trouve mentionné "Jānn" (avec "a" long). Ce mot est souvent considéré comme le pluriel de "jinn" (les génies).

14. Selon ces propos d'Ibn Abbās, il faut faire ici une différence entre les jinns, qui sont des êtres du monde subtil (monde intermédiaire) et les Jinns qui appartiennent au monde céleste. Cette communauté de nom correspond au fait que les uns et les autres sont créés à partir du Feu de Samūm. Mais alors que les jinns sont créés à partir des éléments grossiers de ce feu, les Jinns sont créés à partir d'"un feu pur et sans fumée" c'est-à-dire à partir des éléments les plus subtils de ce feu, symbolisés par les fines languettes de feu de l'extrémité des flammes.

15. Une terre "lāzib" : **ṭīn lāzib** ; voir Coran : 37,11.

Une boue fétide : **ḥamā masnūn** ; voir 15,26, 28 et 33.

16. Voir 15,28 et 55,14.

17. A un musulman qui dit après avoir éternué "La louange est à Allāh..." on répond "Qu'Allāh te fasse miséricorde" (**yarḥamu-ka Ḍlāhu**).

18. Le nom Iblis dérive du verbe "ablasa" : être affligé, désespéré. Voir ci-dessous (2,34)3.

19. Littéralement le terme "umam" signifie les "communautés" ; l'emploi de ce terme fait allusion ici aux catégories d'êtres, d'animaux et de choses qui sont comme autant de "peuples" ou de "communautés" soumis par Dieu à Adam.

20. La traduction de ce propos est résumée et adaptée.

21. As-Suddiyy transmet le khabar suivant qu'il tenait à la fois de Abū Mālik et de Abū Ḥālīh qui le tenaient d'une part d'Ibn Abbās et d'autre part de Murra qui le tenait lui-même d'Ibn Mas'ūd et d'autres Compagnons du Prophète. Tabarī avait mentionné précédemment un extrait de ce propos. Voir (2,30)2.2.3. Le fait que As-Suddiyy soit mentionné dans l'isnād n'est pas sans importance car les propos transmis par lui sont parfois considérés comme faibles (Il s'agit ici d'Ismāil As-Suddiyy. Voir Préface, note 20).

22. Voir Coran : 15,28 et 29 et 38,72. Dieu ne dit pas qu'Il insuffle Son Esprit mais de Son Esprit c'est-à-dire "un souffle de Son Esprit". Il y a là plus qu'une nuance.

23. Le mot "khalaqa", traduit habituellement par "créer" signifie plus exactement : donner à un être ou une chose des **qualités** créaturelles ; ces qualités créaturelles (**akhlāq**) étant les reflets, les signes ou les traces des Qualités divines (**Akhlāq**). Ce point est important car, comme on le voit ici, avant d'"être créé", l'être ou la chose n'est pas un pur néant. Quant aux Deux Mains, elles correspondent, d'après certains interprètes à l'Activité divine sous le rapport de la Ressemblance (l'Homme est créé selon la Forme de Dieu) et de la Transcendance (l'Acte divin reste essentiellement incomparable).

24. Adam étant "plus solide qu'eux" parce qu'il possédait une forme corporelle qui leur faisait défaut.

25. Dieu est "Plénitude parfaite", "Totalité sans faille ni creux" comme un "rocher" (**ḥamād**). Allusion au Coran : "Allāh est Unique ; Allāh est Ḥamad" (112,1 et 2).

26. Voir Coran 21,37. Le mot 'ajal signifie d'une part l' "argile" et d'autre part la "hâte", l' "empressement".

*
* *

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا

فَمُ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ

إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾

« Et Il enseigna à Adam tous les noms [des choses], puis (2,31)
Il les présenta [ces choses] aux Anges en leur disant : “Dites-Moi le nom de celles-ci si vous étiez véridiques !” ».

« wa 'allama âdama l_ asmâ'a kulla_hâ thumma
'arada_hum 'alâ l_malâ'ikati fa_qâla anbi'ûnî bi'asmâ'i
hâ'ulâ'i in kuntum çâdiqîna ».

Une grande partie des commentaires des versets 2,31 à 2,34 a déjà été vue précédemment. Nous ne retiendrons à présent que ce qui n'a pas encore été dit.

(2,31)1. *Explication du nom d'Adam.*

... Ibn Abbâs a dit : « Le Seigneur de la Toute-puissance envoya l'Ange de la mort prendre de la surface (adîm) de la terre, un peu de terre douce et un peu de terre salée, afin d'en créer Adam ; et c'est pourquoi Adam est appelé ainsi car il est créé à partir de la surface (adîm) de la terre ».

... Amrû ibn Thâbit rapporte de son père que son aïeul a dit : « En vérité, Adam fut créé à partir d'une terre prélevée sur la surface de la terre où l'on trouve aussi bien de la terre bonne et pure que de la terre vile. C'est pourquoi, parmi la descendance d'Adam, on trouve des êtres pieux et purs et d'autres vils (...) ».

(2,31)2. *Commentaire de « tous les noms ».*

... Mujâhid a dit : « ... Lorsqu'Allâh dit qu'Il enseigna à Adam tous les noms, Il veut dire qu'Il lui enseigna le nom de toute chose ».

... Qatâda précise : en sorte qu'Adam put « assigner à chaque catégorie de choses le nom qui lui revenait ».

(2,31)3. *Commentaire de « si vous étiez véridiques ».*

Le commentaire le plus pertinent est celui d'Ibn Abbâs pour qui ce passage a le sens suivant :

« Vous les Anges, dites-Moi le nom des choses que Je vous présente si vous êtes véridiques » lorsque vous affirmez que toute la descendance du “khalîfa” que Je placerai sur terre y sèmera la corruption si ce khalîfa n'est pas l'un d'entre vous, alors que vous, vous m'obéiriez et vous vous conformeriez à Mon Ordre. Or, si

vous ignorez le nom de ces choses que Je vous présente, alors que ces choses sont créées, qu'elles existent, que vous les voyez devant vous et qu'un autre que vous [c'est-à-dire Adam], connaît leur nom grâce à la science que Je lui ai conférée, [si tel est votre ignorance au sujet de ces choses visibles] combien plus profonde est votre ignorance des choses invisibles ou encore inexistantes. Ne M'interrogez donc pas au sujet de ce que vous ignorez¹ alors que Moi, Je sais ce qui vous convient et ce qui convient à Mes créatures.

NOTE DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,31)

1. Tabarî fait allusion ici au verset 11, 47 qu'il citera d'ailleurs entièrement un peu plus loin. Tabarî oriente les commentaires sur le thème suivant : il ne convient pas de parler d'une chose tant qu'on ne la connaît pas **véritablement**. En d'autres termes, la science véritable ne s'obtient pas par conjecture mais par la certitude qui est à la fois une science que Dieu confère Lui-même et une connaissance véritable pour celui à qui elle est conférée. Ce thème central pourrait être le point de départ d'une étude sur la "notion de science d'après le Coran" telle qu'elle est conçue en Islâm, ou du moins, telle qu'elle l'était dans les premiers siècles de l'Hégire.

*
* *

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا
إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾

« Ils dirent : "Gloire à Toi !" Nous n'avons pas d'autre science que celle que Tu nous as enseignée ! En vérité, c'est Toi, l'Omniscient, le Très-Sage ». (2,32)

« qâlû subhânaka lâ 'ilma lanâ illa mâ 'allamta nâ inna ka anta l'alîmu l_hakîmu ».

Brefs extraits résumés du commentaire.

(2,32)¹. *Commentaire circonstancié de l'ensemble des trois versets 2,30 à 2,32¹.*

Il y a dans ces trois versets une sagesse à pénétrer une exhortation et un discours clair "pour qui a un cœur [intuitif]" ou qui est disposé à entendre et qui est témoin² des subtiles et indescriptibles sagesse que Dieu a déposées dans les versets de ce Coran. Dieu fournit ici des arguments à Son Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — à l'encontre des Juifs, Fils d'Israël qui vivent avec lui [à Médine] ; en effet, dans ces versets, Dieu lui enseigne les sciences du Monde invisible (ghayb) qu'Il n'enseigne

qu'à l'élite de Ses créatures, afin que le caractère véridique de sa fonction prophétique soit bien établie pour eux et qu'ils sachent que ce qu'il leur apporte provient effectivement d'auprès de Lui. Il leur indique également que quiconque parle de ce qui a été ou de ce qui sera sans avoir de "données traditionnelles" dont l'authenticité est établie de façon certaine ne fait qu'"inventer des propos" qui l'exposent nécessairement au châtement du Seigneur.

(2,32)2. *Commentaire de « En vérité c'est Toi l'Omniscient le Très-Sage » (Inna_Ka Anta_l_ʿAlimu_l_Hakimu).*

...« L'Omniscient (al_ʿalim), dit Ibn Abbâs, est celui dont la science est parfaite et le Très-Sage (al_hakim) est celui dont la sagesse est parfaite ».

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,32)

1. Par le commentaire qui va suivre, Tabarî situe ou plutôt replace le commentaire de ces trois versets dans le contexte des circonstances qui entourent leur révélation. Tabarî va comparer l'"enseignement divin" accordé à Adam à l'"enseignement" que le Prophète reçut de Dieu par l'intermédiaire de l'Ange Gabriel.

2. Cor. 50,37.

*
* *

قَالَ يٰٓاٰدَمُ
اٰتٰنٰهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّ اٰنْبَاَهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ
اِنِّىْ اَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا كُنْتُمْ
تَكْتُمُوْنَ ﴿٣٣﴾

« [Allâh] dit : "O Adam, enseigne-leur, leur nom". Et lorsqu'il leur eut enseigné leur nom, Il dit : " Ne vous avais-je pas dit que Moi Je sais ce qui est non-manifeste des cieux et de la terre et que Je sais ce que vous laissez paraître et ce que vous cachez" ».

(2,33)

« qâla yâ_âdamu anbi'_hum bi_asmâ'i_him/falammâ anba'a_hum bi_asmâ'i_him qâla alam aqul lakum innî a'lamu ghayba_s_samâwâti wa_l_ardi wa a'lamu mâ tubdûna wa mâ kuntum taktumûna ».

Bref extrait résumé du commentaire.

C'est-à-dire : Allâh dit à Adam : ô Adam, enseigne aux Anges le nom de toutes ces choses [noms que Je viens de t'enseigner].

Lorsque Adam leur eut enseigné ces noms, Allâh leur dit "Ne vous avais-je pas dit..."

Pour les autres commentaires, se reporter à (2,30) 3.

*
**

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا
إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٣٤﴾

« Et lorsque Nous avons dit aux Anges "Prosternez-vous devant Adam" et que tous se prosternèrent sauf Iblîs qui refusa, s'enorgueillit et fut parmi les impies dissimulateurs ».

(2,34)

« wa idh qulnâ li_l_malâ'ikati _sjudû li_âdama fa_sajadû illâ iblîsa abâ wa_stakbara wa kâna mina _l_kâfirîna ».

(2,34)1. Le passage "Et lorsque (idh) Nous avons dit aux Anges" marque que ce verset fait suite au verset 30 qui commence ainsi : "Et lorsque (idh) ton Seigneur a dit aux Anges..."¹.

C'est comme si Dieu disait aux Juifs de Médine où le Prophète et Ses Compagnons avaient émigré : "souvenez-vous des bienfaits dont Je vous ai comblés [et qui sont les bienfaits que J'ai destinés à l'ensemble de l'humanité] : d'une part, les bienfaits de la vie terrestre et de la Résurrection et d'autre part, les bienfaits accordés à tout le genre humain grâce aux faveurs dont bénéficia Adam, le père des hommes : en effet, Je lui ai octroyé le rang de "khalîfa" sur terre, Je lui ai accordé la science des Noms et la faveur de les enseigner aux Anges eux-mêmes, ainsi que l'honneur d'être celui devant qui tous les Anges durent se prosterner"².

(2,34)2. *Le cas d'"Iblîs"*

Le fait que Dieu dise que "tous se prosternèrent sauf Iblîs" indique qu'Iblîs fit partie des Anges jusqu'au moment de cette désobéissance.

... Ibn Abbâs a dit : « Avant de désobéir, Iblîs faisait partie des Anges ; son nom

était 'Azâzil³ et il faisait partie des [anciens] habitants de la terre. C'était l'Ange le plus combattif et le plus savant⁴, ce qui le porta à s'enorgueillir. La catégorie d'Anges à laquelle il appartenait se nommait les Jinns ». ... Ibn Abbâs a dit également : « Il y avait parmi les Anges une catégorie de Jinns dont Iblîs faisait partie : il gouvernait alors ce qui était compris entre le ciel et la terre ».

Tabarî va expliquer ensuite la signification du terme "Jinn" car on pourrait s'étonner que des Anges soient nommés ainsi alors qu'ils appartiennent essentiellement au monde céleste et que ce terme "jinn" désigne habituellement les génies qui sont des êtres du monde intermédiaire.

Ce terme est souvent mentionné dans le Coran et toujours avec le sens de "génie" sauf une seule fois où il désigne aussi les Anges : « Nous dîmes aux Anges : "Prosternez-vous devant Adam et ils se prosternèrent, excepté Ibbîs qui faisait partie des Jinns..." » (18, 50). Ceci indique que ce terme "jinn" désigne en réalité une qualité ou une caractéristique que les Anges et les génies ont en commun en sorte que les uns comme les autres peuvent également être désignés par ce qualificatif. Comme nous l'avons déjà dit, il est fréquent en arabe qu'une chose soit désignée par l'une de ses qualités ou l'une de ses caractéristiques.

Quel est donc cette caractéristique commune aux Anges et aux jinns?

... Muḥammad ibn Ishâq donne au terme "jinn" une portée générale : « Les Arabes appellent "jinn" tous les êtres cachés et par conséquent invisibles aux hommes⁵. Le verset où il est dit que tous les Anges "se prosternèrent, excepté Iblîs qui faisait partie des "Jinns" signifie qu'Iblîs faisait partie des Anges car ceux-ci restent invisibles (ijṭannû) [en sorte qu'ils puissent être qualifiés de "jinn", c'est-à-dire d'"invisibles"]... » (...)

Abû Ja'far Tabarî ajoute : Les gens qui prétendent qu'Iblîs ne faisait pas partie des Anges, sous prétexte qu'il est dit à un certain endroit qu'il fait partie des Jinns manifestent simplement la faiblesse de leur connaissance. On n'ignore pas qu'Allâh "a créé" des Anges dans différentes catégories de Ses créatures : ainsi certains Anges sont créés de lumière, d'autres de feu, d'autres à partir d'autres choses⁶ (...)

(2,34)3. *Le sens du nom "Iblîs"*

Tabarî a dit : Le nom "Iblîs" vient de "iblâs" qui signifie "désespérer de faire le bien, regretter, s'attrister".

... Ibn Abbâs a dit : « Allâh a rendu Iblîs désespéré (ablâsa_hu) de ne jamais faire le moindre bien et Il en a fait un "démon lapidé" (chayṭân rajîm) par suite de sa désobéissance.

Tabarî explique ensuite comment le nom Iblîs dont la forme type est if'îl, est purement arabe et se rattache à la racine "ablâsa" bien que cette forme type if'îl soit très peu usitée.

(2,34)4. *Portée de ce verset par rapport aux circonstances de sa révélation*⁷.

Envisagé du point de vue des circonstances de leur révélation, l'ensemble des versets de ce passage s'adresse aux Juifs de Médine.

De ce point de vue, la mention d'Iblîs qui s'enorgueillit et refusa de se prosterner au point d'être rejeté parmi les "impies dissimulateurs" est une allusion à l'attitude des Docteurs Juifs de Médine qui savent ce qu'il en est réellement de la mission prophétique de Muḥammad mais qui persistent dans leur refus de se soumettre à la nouvelle Révélation. Mais ce verset est également un avertissement que Dieu leur adresse dans la suite des bienfaits divins dont le rappel devrait normalement les amener à reconnaître ouvertement la véracité de la fonction prophétique et à se soumettre à la nouvelle Législation divine et cela d'autant plus que ces versets font ici mention de choses qui ne peuvent être connues de quelqu'un qui n'en aurait pas été instruit par Dieu lui-même.

Et comment une telle chose serait-elle maintenant impossible, puisque Dieu procéda ainsi à l'égard d'Adam auquel Il enseigna tous les noms? (...)

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,34)

1. Pour le commentaire du mot "idh" (lorsque), se reporter à (2,30)1.
2. Selon ce point de vue, les versets 28 à 39 rappellent d'abord aux Juifs les bienfaits concernant l'ensemble de l'humanité et pour lesquels ils doivent être en tout premier lieu reconnaissants à l'égard de Dieu. Puis commence, au verset 40, le rappel des bienfaits que Dieu leur a accordés en particulier.
3. Le nom Azâzil se décompose en 'azâz il ; 'azâz évoque l'idée de puissance (même racine verbale que 'izzâ, la puissance) et signifie également dans un sens particulier : le sol, la terre ferme ; "il" est un ancien nom divin que l'on retrouve dans le nom des Anges : Jibra'îl ; Mika'îl...
4. Dans le commentaire du verset 30 (voir (2,30)3.1.), il avait été dit qu'Iblîs se nommait "AL_Hâriṯ" ce qui signifie "celui qui cultive la terre" ou encore "celui qui étudie la science". De plus, selon d'anciennes significations de la racine "haratha", al_hâriṯ est également le nom du lion.
5. Entrent donc dans cette catégorie, les êtres du monde céleste, c'est-à-dire les Anges, et les êtres du monde subtil auxquels a été spécialement donné le nom de "jinn" (d'où le mot français "génie"). D'après le Coran, les Génies et les Hommes forment les deux espèces douées de pesanteur (Cor. 55,31 et 33) ; ils appartiennent également au monde "formel" alors que les Anges relèvent du monde "informel" ou céleste ; alors que les hommes ont une forme corporelle visible, les génies ont une forme subtile invisible au regard des hommes ; c'est en raison de ce caractère d'invisibilité qu'ils ont été nommés "jinns" bien que le même qualificatif "jinn" soit donc également attribué aux Anges, en tant que ceux-ci restent invisibles au monde humain. Pour mieux comprendre la distinction entre les différents degrés de la création, auxquels correspondent les êtres mentionnés dans ces versets on pourra se reporter au chapitre II de "l'Homme et son devenir selon le Védanta" de René Guénon.
6. Il serait trop complexe d'expliquer ici comment les Anges, relevant essentiellement du monde informel, peuvent également participer à des degrés de l'existence caractérisés par la "forme substantielle", et cela en fonction d'une "affinité créaturielle" que Dieu leur a conférée en les créant en sorte que certains d'entre eux peuvent être appelés "Jinns" non seulement parce qu'ils sont invisibles aux hommes mais aussi parce qu'ils ont des affinités particulières avec les êtres du monde intermédiaire également appelés "jinns". Par ailleurs, les Anges qui apparais-

sent aux Prophètes, participent bien sous un certain rapport à la “forme humaine” bien qu’ils ne cessent d’être des Anges dont l’un des caractères essentiels est justement de ne pas être conditionnés et limités par la “forme”. Rappelons que l’Ange est un “malak” (voir 2,30)1.2), c’est-à-dire un “messenger” de Dieu, et que, sa raison d’être, exprimée par son nom même, est de venir et de retourner au “Monde divin”.

7. Dans les commentaires allant de la page 175 à 197 sont disséminés un ensemble de remarques de Tabarî qui attirent l’attention du lecteur sur la complexité de la trame des allusions coraniques du point de vue de ceux auxquels s’adresse en premier lieu ce passage c’est-à-dire, du point de vue des circonstances de la Révélation : les Docteurs Juifs de Médine. L’essentiel de ces remarques a été résumé ici. Bien entendu, les commentaires qui envisageraient d’autres destinataires à la Parole divine (l’ensemble des croyants contemporains du Prophète ou encore l’ensemble des croyants jusqu’à la fin des temps) seraient profondément différents.

*
* *

وَقُلْنَا يٰٓاٰدَمُ اَسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا
رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ

الظَّالِمِيْنَ ﴿٢٥﴾

« Nous dîmes alors [à Adam] : “O, Adam, habite avec ton épouse dans le Jardin, mangez abondamment de ses fruits comme vous le voudrez et n’approchez pas de cet “arbre” car vous seriez au nombre des injustes ».

(2,35)

« wa qulnâ yâ âdamu _skun anta wa zawjuka _l_jannata
wa kulâ minhâ raghadan haythu chi’tumâ wa lâ taqrabâ
hâdhihi _ch_chajarata fa_takûnâ mina _z_zâlimîna ».

(2,35)1. *Situation des événements mentionnés dans ce verset.*

Ce verset donne clairement raison à ceux qui disent qu’Iblîs fut exclu (ukhrija) du Paradis après s’être énorgueilli et avoir refusé de se prosterner devant Adam et que Dieu établit Adam au Paradis avant la chute (hubûl) d’Iblîs sur la terre¹.

Ce n’est qu’après avoir été maudit, qu’Iblîs fit “glisser” Adam et Ève de l’état d’obéissance à Dieu vers l’état de désobéissance à Son égard.

Iblîs ne fut maudit qu’après avoir refusé de se prosterner devant Adam, et les Anges ne durent se prosterner qu’après l’insufflation de l’Esprit dans le corps d’Adam selon le verset : « Et lorsque Je l’aurai harmonisé et que J’aurai insufflé de Mon Esprit en lui, vous tomberez devant lui en prosternation » (15,29)².

... Ibn Mas'ūd a dit : « Après avoir été maudit et exclu du Paradis mais avant de chuter dans ce monde (...), l'ennemi d'Allâh, Iblîs, jura sur la Puissance divine qu'il égarerait Adam, son épouse et sa descendance ».

... Ibn Ishâq a dit : « Lorsqu'Allâh eut terminé de blâmer Iblîs qui ne faisait que désobéir et qu'Il l'eut maudit et exclu du Paradis, Il se tourna vers Adam auquel Il avait enseigné tous les noms et lui dit : "O Adam, enseigne-leur leur nom..."³.

(2,35)2. « O Adam, habite avec ton épouse dans le Jardin ».

Les commentateurs ont des avis différents à propos du moment où eut lieu la création de l'épouse d'Adam.

Les uns disent qu'Ève (Ḥawâ) fut créée après qu'Adam fut établi dans le Paradis.

... Ibn Abbâs et Ibn Mas'ūd ont dit : « Lorsqu'il fut maudit, Iblîs fut exclu du Paradis et c'est Adam qui y résida. Il y vivait seul, sans épouse auprès de laquelle il aurait pu trouver du repos. Il s'endormit et à son réveil il trouva, assise à côté de lui, près de sa tête, une femme qu'Allâh avait créée d'une de ses côtes. Adam lui demanda : Qui es-tu? Elle lui répondit : une femme! Il lui demanda ensuite pourquoi elle avait été créée et elle lui répondit : pour que tu trouves le repos auprès de moi.

Pour voir jusqu'où allait la science d'Adam, les Anges lui demandèrent le nom de cette créature et il leur répondit : Ḥawâ (Ève). Ils lui demandèrent alors pourquoi elle avait été appelée ainsi et il leur répondit : parce qu'elle a été créée d'une chose vivante⁴.

Allâh dit alors à Adam : "O Adam, habite avec ton épouse dans le Jardin, mangez abondamment de ses fruits comme vous le voudrez..." ».

D'autres disent que la création d'Ève précéda l'établissement d'Adam au Paradis et c'est l'avis d'Ibn Ishâq (...)

(2,35)3. « Mangez "abondamment" (raghadan) de ses fruits comme vous le voudrez... ».

Le terme "raghad" d'où "raghadan" (traduit ici par abondamment) signifie une vie aisée s'écoulant dans l'abondance.

Ce terme indique qu'ils n'avaient aucun compte à rendre et qu'ils pouvaient manger à volonté, toutes les nourritures du Jardin leur étant licites exception faite du fruit d'un seul "arbre".

... Qatâda a dit : « ... Alors l'épreuve (balâ) inscrite dans le destin de toutes les créatures fut inscrite dans le destin d'Adam et il fut éprouvé comme le furent ceux qui l'ont précédé sur terre : Allâh rendit licite à Adam toutes les nourritures paradisiaques sauf le fruit d'un arbre unique. Adam resta alors dans cet état d'épreuve (balâ) jusqu'au moment où il désobéit et fit ce qui lui était interdit »⁵.

(2,35)4. « Et n'approchez pas de cet "arbre" car vous seriez au nombre des injustes ».

D'après Abû Mâlik il s'agit du "sunbula".

... Un homme de la tribu des Banû Tamîm rapporte qu'Ibn Abbâs écrivit à Abu 1 Khuld pour lui demander quel était l' "arbre" interdit dont Adam mangea le fruit et auprès de quel arbre il se repentit. Abû 1 Khuld lui répondit : « ... L' "arbre" dont Adam ne devait pas manger le fruit est le "sunbula" (épi) et celui auprès duquel il se repentit est l'olivier ».

D'après Mujâhid, Ibn Abbâs aurait dit qu'il s'agissait du "burr" (le froment)⁶.
... Wahb ibn Manbah al Yamanî précise qu'au Paradis les grains de froment sont plus gros que le pis d'une vache, plus onctueux que du beurre et plus doux que du miel... ».

D'après d'autres, il s'agirait de la vigne.

Quoiqu'il en soit, ce qu'il importe de savoir c'est qu'il n'y a aucune donnée certaine de la nature de l' "arbre" défendu et si la nature de l' "arbre" n'est pas précisée dans le Coran, c'est que ce qui importe c'est, non la nature de l' "arbre", mais le fait que Dieu ait interdit d'en manger le fruit.

Savoir s'il s'agit du froment, de la vigne ou encore du figuier n'apporte aucune science profitable [à la vie spirituelle] et ignorer la nature de cet "arbre" n'entraîne aucun dommage⁷.

Par contre, il importe de savoir qu'à partir du moment où Dieu a conféré un statut illicite à une chose, cette chose est interdite : Adam et son épouse ne devaient pas manger le fruit de l' "arbre" que Dieu leur avait désigné en disant : "...et n'approchez pas de cet arbre" et c'est cet interdit qui importait plus que la nature de l' "arbre" lui-même.

D'ailleurs, c'est en s'arrêtant à la nature de l' "arbre", qui d'après les suggestions d'Iblîs, conférait l'immortalité, qu'Adam se laissa tenter et transgressa l'interdit⁸.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,35)

1. Selon la terminologie coranique, l'exclusion du Paradis (ikhrâj) est différente de la chute (hubût) même si la seconde est la conséquence logique de la première.

2. Selon ce verset, la prosternation des Anges sur ordre divin est consécutive à la présence de l'Esprit divin dans la "forme corporelle adamique". A rigoureusement parler, il ne s'agit donc pas d'une prosternation "devant le corps" d'Adam et encore moins d'une adoration d'Adam, même si celui-ci est, sous un certain rapport, le lieu vers lequel s'effectua la prosternation. Quelque chose d'analogue se produit lors de la prosternation "vers" la Kaaba. De toutes façons, en contexte islamique, l'adoration (ibâda) se définit par l'obéissance (tâ'a) et il est bien évident que ce n'est pas par obéissance à Adam que les Anges se prosternent devant lui mais par obéissance à l'Ordre divin. Il y a d'ailleurs dans le refus d'Iblîs de se prosterner comme une confusion entre Celui que les Anges doivent vraiment adorer et celui devant lequel ils devaient se prosterner.

La langue coranique est ici particulièrement subtile ; en effet, ce verset "Prosternez-vous devant (li) Adam" (2,35) comme le verset "...et alors prosternez-vous devant (li) lui" (15,29) peuvent encore se comprendre d'une toute autre façon. La préposition "li" peut avoir le sens de "pour" ; "vers" ce qui conduit à la traduction "devant". Mais cette préposition "li" a aussi le sens de "à cause de". Si on relit ces deux versets en donnant cette signification à la préposition "li" on obtient le sens suivant : "prosternez-vous à cause d'Adam" ou encore "prosternez-vous à cause de lui" c'est-à-dire que Dieu dit aux Anges, non pas de se prosterner vers Adam comme

si celui-ci pouvait être l'objet d'une adoration quelconque mais de se prosterner "vers Lui" à cause d'Adam, créature parfaite, ayant reçu la Science divine des Noms et qui manifeste Son attribut divin de Créateur.

Enfin l'aspect le plus profond semble le suivant : Adam est le "khalifa" de Dieu c'est-à-dire Son Lieutenant (Lieu-tenant). Cette "Lieutenance" pour être effective implique la servitude parfaite et l'effacement d'Adam devant Celui dont il est le "tenant-lieu" ; la prosternation des Anges devant Adam correspond alors, en réalité, à une prosternation devant Dieu Lui-même.

3. C'est-à-dire : enseigne aux Anges le nom des choses que Je t'ai présentées. D'après l'ensemble des données traditionnelles on peut considérer que la "succession" des événements est approximativement la suivante et cela malgré certaines divergences dont Tabarî n'explique pas la raison (bien qu'il faille remarquer qu'il s'agit plus d'une succession logique et ontologique que d'une succession temporelle) :

- La terre est habitée par les janns qui sont une catégorie de jinns.
- Iblîs, Ange de puissance faisant partie des Anges nommés Jinns, combat les janns.
- Dieu décide de placer sur la terre un successeur aux Jânns. Les Anges s'étonnent.
- Dieu "forme" Adam et ordonne aux Anges de se prosterner devant lui **lorsqu'il lui aura insufflé de Son Esprit.**

— Dieu insuffle Son Esprit dans le corps d'Adam, et Il lui enseigne le nom de toutes les choses.

— Dieu présente ensuite ces choses aux Anges et leur demande de les nommer. Les Anges reconnaissent leur ignorance.

— Les Anges sauf Iblîs obéissent à l'ordre qu'ils avaient reçu et se prosternent. (Selon le passage coranique la prosternation des Anges fait suite soit à l'insufflation de l'Esprit, soit au fait qu'Adam manifeste, sur ordre divin, la connaissance des noms que Dieu lui a enseignés. Cette différence apparente marque en réalité l'étroite dépendance de la Connaissance d'origine divine et de l'insufflation de l'Esprit divin.)

— Iblîs est maudit et exclu du Paradis.

— Adam est établi au Paradis avec son épouse (cet établissement marque en réalité une première "descente" d'Adam de l'état inconditionné du Paradis suprême et informel vers le Paradis conditionné par les formes qui est également l'État primordial. Remarquons qu'avant d'être fixé dans le "Jardin" et d'être concerné par ce qui s'y trouve, Adam existe déjà : c'est alors un être de "pure Connaissance" qui a reçu la science de Dieu et la manifesta aux Anges eux-mêmes).

— Iblîs jure d'égarer Adam, son épouse et sa descendance.

— Iblîs fait glisser Adam de l'état paradisiaque et Dieu les fait tous "chuter" dans l'état terrestre.

— Dieu "revient" vers Adam ; Adam se repent et demande pardon.

4. Le nom Hawâ (Ève) dérive du verbe hayâ qui signifie "être vivant" et dont dérive également les mots hayât qui signifie "la vie" et hayâ', la "pudeur".

5. Selon ce propos, du point de vue de la tradition islamique, la situation d'Adam est envisagée en termes de licite (halâl) et d'illicite (harâm). Avant sa désobéissance, son état est considéré comme une épreuve (balâ), sa désobéissance est une "glissade" et son repentir un retour vers Dieu. On remarquera à cette occasion que les conceptions traditionnelles islamiques portent sur les mêmes thèmes que les conceptions chrétiennes mais qu'elles se coordonnent et s'harmonisent selon l'unité d'un point de vue assez différent. Ce point est assez important car si certains éléments traditionnels qui n'ont pas été mentionnés dans le Coran sont effectivement empruntés aux traditions des Gens du Livre — et Tabarî mentionne certains cas précis comme la création d'Ève à partir de la côte gauche d'Adam — il importe beaucoup moins de savoir que ces données sont de source chrétienne ou juive que de savoir comment ces données sont perçues et comprises du point de vue islamique. Ainsi, en ce qui concerne Adam et sa chute, la notion de péché, bien qu'elle ne soit pas totalement absente est toutefois secondaire par rapport à celle d'"épreuve" de

même que la notion de “retour” de Dieu vers Adam et de “retour” d’Adam vers Dieu, recouvre presque totalement la notion de “rachat” et de “rédemption” telle qu’elle apparaît dans la tradition chrétienne.

6. Si on établit la concordance des deux avis il s’agirait donc d’un “épi de froment”. Le lecteur comprendra à présent pourquoi le mot “arbre” a été systématiquement placé ici entre guillemets. Le mot “chajar” qui signifie habituellement “arbre” désigne en réalité toute plante comportant une tige ou un tronc (définition donnée par le “Lisân alArab”).

7. La suite du texte est un bref résumé adapté des commentaires de Tabarî et de certaines données qu’il cite.

8. On trouvera d’autres éléments sur l’histoire d’Adam dans les Chroniques de Tabarî, tome I, chapitres XXIV à XXVII.

*
* *

فَازِلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا
فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ
مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٢٦﴾

« Le démon les fit “glisser” et les fit sortir de l’état dans lequel ils se trouvaient. Nous [leur] dîmes alors : “descendez [du Paradis], ennemis les uns à l’égard des autres ; vous aurez sur terre un lieu de repos et une jouissance jusqu’à un terme” ».

(2,36)

« fa_azalla_humâ _ch_chaytânu ‘anhâ fa_akhraja_humâ mimmâ kânâ fîhi wa qulnâ _hbitû ba’dû_kum li_ba’din ‘aduwn wa lakum fî_l_ardi mustaqarrun wa matâ’un ilâ hînin ».

Tabarî mentionne une variante de lecture puis cite les propos qui relatent comment, après s’être introduit au Paradis grâce au serpent, Iblîs opéra pour faire tomber Adam et Ève de leur état paradisiaque en leur suggérant de manger du fruit qui conférerait l’immortalité. Tabarî commente également à cette occasion les versets 19 à 22 de la sourate 7. Voir les Chroniques, Tome I, chapitres XXVI et XXVII.

(2,36)1. « Nous [leur] dîmes alors... » c’est-à-dire ; Nous dîmes alors à Adam, à Ève et Iblîs : descendez du Paradis, vous serez ennemis les uns à l’égard des autres.

... As_Suddiyy commente ainsi ce passage : « Le serpent fut maudit et ses pattes furent coupées en sorte qu'il dut ramper sur son ventre et se nourrir de terre.

Allâh fit alors chuter Adam, Ève, Iblîs et le serpent sur terre ».

... Mujâhid a dit : « "Ennemis les uns à l'égard des autres" c'est-à-dire qu'Adam et sa descendance seront ennemis d'Iblîs et de sa descendance ».

Tabarî ajoute : l'inimitié d'Iblîs à l'égard d'Adam et de sa descendance est due à ce qu'il enviait la dignité et la connaissance d'Adam tout en s'enorgueillissant et en se prévalant d'être créé de feu alors qu'Adam était créé de terre (cf. Cor. 7,12) pour ne pas avoir à se prosterner devant lui, désobéissance qui lui valut d'être maudit.

Quant à l'inimitié d'Adam et de sa descendance à l'égard d'Iblîs c'est l'inimitié des croyants hostiles à Iblîs du fait de son impiété et de sa désobéissance à l'égard de son Seigneur.

Quant à l'inimitié des descendants d'Adam à l'égard du serpent elle est due au fait que c'est le serpent qui introduisit Iblîs au Paradis à l'insu de l'Ange qui gardait le Jardin. Cela se produisit après qu'Iblîs en eut été chassé pour ne pas s'être prosterné. C'est à cause de cette inimitié réciproque décrétée par Dieu que le Prophète, sur lui les Grâces et la Paix, a dit : « Nous ne serons jamais à l'abri du mal des serpents depuis qu'ils nous ont été hostiles (au Paradis) ; celui qui les laisse tranquilles par crainte de leur vengeance ne fait pas partie des nôtres ».

Le Prophète a dit également : « L'homme et le serpent ont été créés ennemis l'un de l'autre ; lorsque l'homme en voit un, le serpent l'effraie [naturellement] et s'il le mord il lui cause de la douleur ; tuez-les où que vous les trouviez ».

(2,36)2. « *Vous aurez sur terre un lieu de repos (mustaqarr)* ».

La plupart des commentateurs interprètent le terme "mustaqarr" (traduit ici par "lieu de repos") comme étant "les tombes".

D'autres disent que ce mot "mustaqarr" désigne tout lieu où l'homme se fixe.

Par conséquent, dit Tabarî [qui adopte cet avis] tout lieu de la terre où l'homme peut se trouver à un certain moment est pour lui "mustaqarr".

(2,36)3. « *et une jouissance jusqu'à un terme* ».

Cette "jouissance" (matâ') terrestre est comme une part des jouissances qu'ils retrouveront au Paradis.

Quant au "terme" (hîn) il s'agit selon les uns de la mort (mawt) et selon les autres de la Résurrection.

*
* *

فَقَالَ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَتٍ
فَقَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾

(2,37)

« Adam reçut alors des “Paroles” de son Seigneur, et Il revint vers lui ; en vérité Lui, Il est Celui — qui — revient sans — cesse, le Très-Miséricordieux ».

« fa_talaqqâ âdamu min _r_rabbi_hi kalimâtin fa_tâba
‘alayhi inna_hu huwa _t_tawwâbu _r_rahîmu.

(2,37)1. « Adam reçut alors des “Paroles” de son Seigneur ».

Il y a plusieurs avis quant à la nature des “Paroles” (kalimât) qu’Adam reçut de son Seigneur.

1.1. Certains partagent l’avis d’Ibn Abbâs.

... Ibn Abbâs a dit : « Adam reçut des “Paroles” de son Seigneur : il se repentit alors en disant : ô Seigneur ! Ne m’as-Tu pas créé de Ta Main? [Son Seigneur] répondit : si !

O Seigneur ! N’as-Tu pas insufflé en moi de Ton Esprit? si !

O Seigneur ! Ne m’as-Tu pas établi dans Ton Paradis? si !

O Seigneur ! Ta Miséricorde (rahma) n’a-t-elle pas précédé Ta Colère ?
si !

Qu’en sera-t-il si je me repens et si j’agis de façon parfaitement pieuse, me feras-Tu revenir au Paradis? Oui, répondit son Seigneur (...) ».

... Abû Aliya commente ainsi ce verset : « Lorsque Adam eut commis sa faute, il dit : “ô Seigneur, qu’en sera-t-il si je me repens et si j’agis de façon parfaitement pieuse?

Je te ferai alors revenir au Paradis !”.

Ce sont là les “Paroles” (kalimât) mentionnées dans ce verset et [la prière suivante qu’Adam et son épouse adressent à Dieu] font également partie de ces “Paroles” : “Seigneur ! nous avons agi injustement à l’égard de nos âmes, si Tu ne nous pardonnes pas et si Tu ne nous fais pas miséricorde, nous serons irrémédiablement parmi les perdants” »².

1.2. D’autres partagent l’avis de Ubayd ibn Umayr.

... Ibn Umayr a dit : « Adam a dit : “— Seigneur ! La faute que je viens de commettre, est-ce une chose que Tu as inscrite à mon encounter avant même de m’avoir créé ou est-ce une chose que Tu as produite (subitement) à partir de mon âme?

— Effectivement, il s’agit d’une chose que J’ai inscrite à ton encounter avant même de te créer.

— De même que Tu l’as inscrite à mon encounter pardonne-la-moi !” ».

1.3. Enfin d'après Mujâhid, ces "Paroles" sont les suivantes : « ... Mon Dieu, il n'y a pas de divinité si ce n'est Toi ! Gloire et Louange à Toi ! J'ai été injuste à l'égard de mon âme ! Pardonne-moi car Tu es le Meilleur des Pardonnants ! Mon Dieu, il n'y a pas de divinité si ce n'est Toi ! Gloire et Louange à Toi ! Seigneur ! J'ai été injuste à l'égard de mon âme ! Fais-moi miséricorde car Tu es le Meilleur de ceux qui font miséricorde !

Mon Dieu ! Pas de divinité si ce n'est Toi ! Gloire et Louange à Toi ! Seigneur ! J'ai été injuste à l'égard de mon âme ! Reviens vers moi car c'est Toi Celui - qui - revient - sans - cesse [vers Ses serviteurs], le Très-Miséricordieux »³.

(2,37)2. « et Il revint (*tâba*) vers lui ; en vérité Lui, Il est Celui - qui revient - sans - cesse (*At_Tawwâb*), le Très-Miséricordieux (*Ar_Rahîm*) ».

Et Dieu revint vers Adam.

Ce "Retour" de Dieu signifie qu'Il accorde le repentir (*at_tawba*) à Adam car dans le passage "fa_tâba 'alay_hî", le sujet du verbe "tâba" est "Dieu" et le pronom "hî" (souligné) renvoie à "Adam".

La "tawba" (= le repentir) est le fait de revenir vers Dieu et vers l'obéissance qui Lui est due⁴.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,37)

1. Ce sont là les termes d'un hadîth qudsî où Dieu dit par la bouche de Son Prophète : « ... en vérité Ma Miséricorde a précédé Ma Colère ».

2. Coran 7,23.

3. Allusion à différents passages coraniques : 7,23-21,87-28,16.

4. Le retour de Dieu vers Adam est exprimé par le Nom divin "Tawwâb" (Celui - qui - revient - sans - cesse) ; par les grâces attachées à ce Nom, ou plus exactement par les grâces de Dieu, en tant qu'Il est "Tawwâb", se manifeste en l'être le repentir (*tawba*, de même racine que *Tawwâb*) par lequel l'être revient (*tâba*) vers son Seigneur.

Si on lit attentivement le verset coranique on remarquera une curieuse anacoluthie : au début du verset le sujet du verbe "recevoir" est Adam ; au milieu du verset le sujet du verbe "revenir" est non pas Adam, comme le laisserait croire une lecture superficielle, mais Dieu, mentionné à la troisième personne par le pronom "caché" dans le verbe "tâba" (littéralement "il revient") ; enfin dans la fin du verset, le sujet est explicitement Dieu, mentionné par le pronom Lui (*Huwwa*) qualifié de *Tawwâb* et de *Rahîm*. (Remarquons que du point de vue purement syntaxique le pronom "caché" dans le verbe "tâba" peut renvoyer à Adam ou à "son Seigneur" (*Rabbi_hî*) ; on pourrait donc également comprendre : « ... et il (Adam) revint vers Lui (son Seigneur) »).

Cette "anacoluthie coranique" fait allusion à de nombreux aspects doctrinaux en particulier celui-ci : rien de réel ne s'opère dans ce monde, sans avoir, « au préalable », de réalité dans le Principe.

*
* *

قُلْنَا اهْبِطُوا
مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ تَّبَعَ هُدَايَ فَلَا
خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾

« Nous dîmes : “descendez-en tous ! En vérité, de Ma part vous viendra une Guidance et ceux qui suivront Ma Guidance n’auront rien à craindre et ne seront pas attristés ». (2,38)

« qulnâ _hbiṭû min_hâ jamî an fa_immâ ya’tiyanna_
Kum min_nî hudan fa_man tabi’a hudâ_ya fa_lâ khawfun
alay_him wa lâ hum yahzanûna ».

(2,38)1. « *Nous dîmes : descendez-en tous !* »

... Abû Çâlih dit que ceux auxquels s’adresse le propos “descendez-tous” [du Paradis] sont : Adam, Ève, le serpent et Iblîs ».

Tabarî donnera un sens plus général à ce passage selon la suite du verset.

(2,38)2. « *En vérité, de Ma part vous viendra une Guidance* ».

... « Il s’agit, dit Abû Aliya, de la Guidance des Prophètes et des Envoyés... ».

Si tel est le sens du mot “hudâ” (Guidance), le début du verset “descendez-en tous” s’adresse en réalité à Adam, à son épouse et à toute leur descendance.

Tabarî explique ce commentaire en citant et en commentant plusieurs autres versets de structure analogue.

C’est d’ailleurs ainsi qu’il faut comprendre le commentaire d’Abû Aliya car Adam était, de son vivant, le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix d’Allâh¹ — et il était également “l’Envoyé” de Dieu vers son fils.

Toutefois, dit Tabarî, si ce sens correspond à un aspect du texte, le commentaire le plus exact de ce passage est celui qui lui donne le sens suivant : « En vérité de Ma part, vous viendra une explication claire de Mon Ordre² et de l’obéissance qui M’est due, ainsi qu’une direction pour suivre Ma Voie et Mon Culte. Celui d’entre vous qui suivra cela n’aura rien à craindre dans l’Autre monde et n’y sera pas attristé ». Par ce verset et le verset précédent. Dieu fait savoir à celui qui se sera opposé à l’Ordre divin et qui aura désobéi qu’Il revient vers celui qui se repent de ses péchés et qu’Il est Très-Miséricordieux.

Selon ce commentaire, on voit que ce verset qui ne concerne apparemment

que Adam, Ève, le serpent et Iblis, concerne en fait, l'ensemble de l'humanité.

Sous ce rapport, ce verset fait suite aux premiers versets de la sourate [(2,6) et suivants] dans lesquels il était dit qu'il était équivalent d'avertir ou de ne pas avertir les impies car, de toute façon, ils ne croient pas (...)³. Ce verset annonce (aux impies dissimulateurs et aux hypocrites) que, dans leur cas, s'ils se repentent, reviennent vers Dieu et suivent la Révélation qui leur est parvenue par le Prophète Muḥammad, ils n'auront aucune crainte à avoir dans la Demeure dernière.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,38)

1. Traduction textuelle du commentaire. "Le Prophète", dans son sens absolu (de même l'"Envoyé") apparaît ici, à l'occasion de ce commentaire, non comme un personnage particulier mais comme une fonction universelle assumée en premier lieu par Adam, aux temps primordiaux, assumée ensuite par d'autres à d'autres époques, puis assumée en dernier lieu par Muḥammad.

C'est pourquoi chacun des Prophètes mentionnés dans le Coran, de Adam à Muḥammad, en passant par Noé, Abraham, Moïse, David, etc..., chacun d'eux était, du point de vue essentiel "Le Prophète" par excellence mais alors que chaque Prophète ne manifesta qu'un ou plusieurs aspects de cette fonction universelle, le Sceau des Prophètes manifesta l'intégralité de cette fonction bien que, essentiellement, il était "Le Prophète" au même titre que les Prophètes antérieurs : « Nous ne faisons aucune différence entre Ses Envoyés » (Cor. 2,136, 285-3,84).

Ce point est particulièrement important si on veut comprendre ce que signifie exactement en Islâm les termes "Le Prophète" et "L'Envoyé" lorsque ces termes sont employés dans leur sens le plus universel.

2. C'est-à-dire "de ce que J'ai décrété à votre sujet".

3. Tant que les êtres sont dans leur état d'impiété ils ne croient pas car l'impiété et la foi ne peuvent coexister dans un même être. A partir du moment où un être est sensible à une Révélation il n'est plus réellement impie (quoi qu'il apparaisse extérieurement) et l'influence spirituelle qui prend ici la forme de "l'avertissement", porte ses fruits. Tout ceci doit également être mis en rapport avec le "retournement des cœurs" mentionné fréquemment dans le Hadîth.

* *

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا

بِعَايِنَتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٣٨﴾

« Et ceux qui sont impies et qui déclarent mensongers
Nos signes¹; ceux-là sont les Hôtes du Feu où ils resteront à
péternité ».

(2,39)

« wa l_ladhîna kafarû wa kadhdhabû bi-âyâtinâ ulâ'ika
açḥâbu n_nâri hum fihâ khâlidûna ».

Bref extrait du commentaire.

... Abû Sa'îd AL Khudrî rapporte que le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix d'Allâh — a dit : « Les gens du Feu qui méritent d'y être n'y meurent pas et n'y vivent pas ; ils sont touchés par le Feu à cause de leurs fautes et de leurs péchés et le Feu les fait “mourir” jusqu'à ce qu'ils deviennent du charbon. C'est lorsqu'ils sont devenus “charbon” qu'ils sont appelés à l'intercession (chafâ'a) »².

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,39)

1. “Nos signes” ou encore “Nos versets”.
2. Ou encore : “Il leur est permis d'accéder à l'intercession”. Il s'agit ici de l'intercession finale du “Prophète” à l'égard des êtres de sa Communauté. Bien entendu, ceci peut être entendu selon l'aspect le plus universel de la fonction de Prophète telle que cela avait été dit plus haut ((2,38), note 1) et peut être appliqué, par exemple, au cas de l'intercession du Prophète Moïse à l'égard de sa Communauté.

Ce verset (2,39) termine la première partie du rappel des bienfaits divins à l'égard des Juifs auxquels s'adressait ce passage coranique au temps de sa “descente” si, toutefois, comme le fait Tabarî, on envisage ce passage du point de vue des circonstances de sa révélation. Bien entendu, selon d'autres points de vue, ces versets concernent également tous ceux qui vécurent la Révélation ou l'ensemble des croyants de toutes les époques ou encore l'ensemble de l'humanité. Rappelons que les commentaires de Tabarî retenus ici ne représentent même pas le quart de son commentaire et que le commentaire de Tabarî en entier ne représente environ que le dixième des commentaires importants actuellement disponibles.

Toutefois, sans sortir de la logique du point de vue de Tabarî c'est-à-dire en considérant que l'ensemble de ces versets s'adresse en premier lieu aux Juifs de Médine, il faut encore distinguer “le rappel des bienfaits” concernant l'ensemble de l'humanité y compris les Fils d'Israël du “rappel des bienfaits” concernant les Fils d'Israël exclusivement.

Le verset (2,39) marque la fin du rappel des bienfaits “universaux” :

- possibilités de l'existence terrestre : eau, nourriture...
- annonce aux hommes croyants du succès spirituel dans l'Autre monde et nature de ce succès spirituel ;
- octroi de la vie terrestre et de la Vie future ;
- dignité accordée à Adam, et par lui, à l'ensemble de l'humanité ;
- retour d'Adam agréé et, à travers lui, ouverture pour tous les hommes de la Voie du retour vers Dieu après l'éloignement consécutif à la “descente” dans ce monde.

Le verset (2,40) qui va suivre commence le “rappel des bienfaits” accordés spécialement aux Fils d'Israël qu'il faudrait d'ailleurs, en toute rigueur terminologique, distinguer des Juifs de Médine car il est bien évident que l'expression “Fils d'Israël” désigne l'ensemble d'une communauté traditionnelle intégrale parmi laquelle les Juifs de Médine ne représentent qu'une partie limitée géographiquement et historiquement.

Le rappel de cette seconde catégorie de bienfaits va s'étendre très loin en plusieurs étapes jusqu'aux versets 122 et 123. Les versets (2,40) et (2,122) qui, respectivement, ouvrent et ferment l'ensemble de ce passage, débute par les mêmes mots : « O Fils d'Israël ! Souvenez-vous des bienfaits que Je vous ai accordés ». La structure détaillée de cet ensemble est très complexe et il n'est pas possible d'entrer dans ces détails. Une lecture attentive de la traduction des versets permettra d'ailleurs au lecteur de repérer les étapes principales. Signalons, toutefois, deux grandes "périodes" : la première période, brève et synthétique, s'étend du verset (2,40) au verset (2,48) : c'est le rappel des principes fondamentaux de l'Alliance entre Dieu et le peuple élu : l'Alliance (2,40) et ses conséquences dans le domaine de la foi (versets 2,41 et 2,42), dans le domaine des rites (versets 2,43 à 2,45) et dans celui de l'orientation spirituelle (verset 2,46).

La seconde "période" qui s'étend du verset (2,47) jusqu'à la fin du verset (2,123) contient des détails sur la nature de l'Alliance et des bienfaits divins qui y étaient attachés. Elle contient également le rappel des événements sacrés qui entourèrent cette Alliance ainsi que les grandes lignes de l'histoire de la fidélité des tribus d'Israël à son égard. La complexité de ce passage est accrue par la présence de certains versets qui s'adressent soit au Prophète (ex. : 2,94-2,107-2,120), soit à l'ensemble des musulmans de Médine dans leur rapport avec les Juifs.

De tout cet ensemble allant du verset (2,40) au verset (2,124) nous ne retiendrons que les commentaires des versets de la première partie (2,40 à 2,46) et de quelques versets de la seconde partie. Pour les autres versets, l'Abrégé du commentaire sera remplacé par de **brefs extraits constitués principalement de propos significatifs des premiers commentateurs**. Ces extraits sont destinés à permettre au lecteur de connaître le contexte traditionnel auquel se rapporte le verset et de savoir comment ces événements sont envisagés du point de vue islamique.

Enfin l'ensemble de ce passage allant du verset (2,7) au verset (2,123) forme la première partie de la sourate AL Baqara (La Génisse). Cette partie se rapporte donc plus spécialement aux Fils d'Israël et s'adresse surtout aux Juifs de Médine. Le premier volume s'achèvera avec le verset (2,105).

La seconde partie de la sourate concernera plus directement les musulmans, leur foi, leur piété, leurs obligations rituelles et sociales.

Quelques versets de transition (2,124 à 2,141) marquent le passage de la première à la seconde partie et il est significatif que ces versets "de transition" concerne le Prophète Abraham, père spirituel commun du Judaïsme et de l'Islam.

Enfin, il est remarquable que les trois versets (142, 143 et 144) situés arithmétiquement au centre de la sourate qui compte 286 versets au total, concernent le changement d'orientation rituelle de la prière qui se faisait antérieurement vers Jérusalem : la "descente" de ces versets institue l'orientation définitive vers la Mekke :

« Les insensés parmi les gens disent : qu'est-ce qui les a détourné de leur orientation qu'ils observaient antérieurement ? Dis : à Allâh appartient l'Orient et l'Occident... » (2,142).

« C'est ainsi que Nous avons fait de vous une communauté médiatrice pour que vous soyez témoins à l'égard des hommes... ; Nous

n'avions institué l'orientation [antérieure]... que pour que l'on sache qui suit l'Envoyé... » (2,143).

« ... Tourne donc ta Face du côté de la Mosquée sacrée et où que vous soyez tournez donc votre face de ce côté... » (2,144).

*
* *

يٰۤاَيُّهَا اِسْرَآءِیْل اذْكُرُوْا نِعْمَتِیْ الَّتِیْ اَنْعَمْتُ عَلَیْكُمْ
وَاَوْفُوا بِعَهْدِیْ اَوْفِ بِعَهْدِكُمْ وَاِیْنِیْ فَاَرْهَبُوْا ﴿۱﴾

« O Fils d'Israël ! Souvenez-vous du bienfait que Je vous ai accordé ; tenez l'engagement que vous avez pris avec Moi. Je tiendrai l'engagement que J'ai pris avec vous, et c'est Moi que vous devez redouter ». (2,40)

« yâ banî isrâ'ila_dhkurû ni'mati al_latî an'amtû 'alay_kum//wa awfû bi_'ahdî ûfi bi'ahdi_kum//wa iyyâ_ya fa_rhabû_ni ».

(2,40)1. « O Fils d'Israël » (yâ Banî Isrâ'îl).

Tabarî dit : Par ces mots Dieu veut dire “ô fils de Ya'qûb (Jacob) fils d'Ishâq (Isaac) fils d'Abraham “car Ya'qûb est également nommé Isrâ'îl¹, nom qui signifie “Serviteur de Dieu” (Abd Allâh). En effet, dans le nom Isrâ'îl, “îl” signifie Dieu et “isrâ” signifie “serviteur”².

Dieu s'adresse ici aux Juifs et plus spécialement aux Docteurs Juifs, qui vivent parmi les Émigrés et les Auxiliaires de Médine, et les nomment Fils d'Israël en tant qu'ils descendent d'Israël, c'est-à-dire de Jacob, comme, par ailleurs, Dieu s'adresse à l'ensemble des hommes [auxquels parvient la Révélation] en les nommant fils d'Adam.

Ce verset fait suite à ce qui a été mentionné au début de la sourate³. Dieu révèle à présent à Son Prophète ce que seuls les Docteurs Juifs pouvaient savoir exactement au sujet des bienfaits que Dieu leur avait accordés antérieurement et que le Prophète ne pouvait pas connaître autrement que par un enseignement lui venant directement de Celui-là même qui dispensa ces bienfaits⁴.

(2,40)2. « Souvenez-vous du bienfait que Je vous ai accordé ».

“Le bienfait” (ni'ma) signifie ici l'ensemble des bienfaits que Dieu a accordés

aux Fils d'Israël : Il a élu des Envoyés parmi eux, Il a fait descendre les Livres sur eux, Il les a sauvés de la persécution de Pharaon et de son peuple jusqu'à ce qu'Il les stabilisa sur une terre, après avoir fait jaillir les sources d'un rocher et les avoir nourris de manne et de cailles [lorsqu'ils erraient dans le désert].

(2,40)3. « *Tenez l'engagement que vous avez pris avec Moi, Je tiendrai l'engagement que J'ai pris avec vous* ».

Les commentateurs proposent plusieurs avis sur ce passage. Le plus pertinent à notre point de vue : « Tenez l'engagement que vous avez pris avec Moi », c'est-à-dire l'engagement mentionné dans la Thora, de reconnaître et de faire connaître aux gens les Prophètes que Je susciterai... »

...Ibn Abbâs commente ainsi ce passage : « Acquittez-vous de l'obéissance que Je vous ai ordonnée et gardez-vous de la désobéissance que Je vous ai interdite, à l'égard du Prophète [Muhammad] et des autres Prophètes ; Je tiendrai mon engagement à votre égard, c'est-à-dire Je serai satisfait de vous et vous ferai entrer au Paradis ».

(2,40)4. « *et c'est Moi que vous devez redouter* ».

Tabarî commente ainsi : c'est Moi que vous devez redouter et craindre ô vous, ceux d'entre les Fils d'Israël, qui avez négligé l'engagement pris avec Moi et qui déclarez mensonger Mon Prophète alors que J'avais conclu une Alliance avec vous, par les Livres que Je vous ai révélés par l'intermédiaire de Mes Prophètes ; cette Alliance impliquait que vous crussiez en ce Prophète et que vous le suiviez. Sinon, si vous ne vous repentez pas et si vous ne revenez pas vers Moi en suivant ce Prophète et en reconnaissant la vérité de ce que J'ai fait descendre vers lui, J'abattrai sur vous un châtiment comparable à celui que J'ai infligé aux hommes qui vous ont précédés et qui ont refusé Mon Ordre et traité Mes Envoyés de menteurs.

... Ceci se fonde sur les propos d'Ibn Abbâs : « "et c'est Moi que vous devez redouter" c'est-à-dire : "redoutez que Je ne fasse descendre sur vous des châtiments comparables à ceux que J'ai fait descendre sur certains de vos ancêtres : les métamorphoses et d'autres châtiments que vous connaissez" »⁵.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,40)

1. Cf. Genèse 32,29 et 35,10. Dans le Coran, Jacob est nommé Israël dans le verset suivant : « Ceux-là sont ceux auxquels Allâh a accordé Ses bienfaits, ceux des Prophètes issus de la descendance d'Adam, ceux que Nous avons portés [dans l'Arche] avec Noé, **ceux qui sont issus de la descendance d'Abraham et d'Israël**, ceux que Nous avons guidés et que Nous avons élus ; lorsque les versets du Tout-Miséricordieux leur sont récités, ils tombent en prosternation, les larmes aux yeux » (Cor. 19,58).

2. Nous traduisons le terme "‘abd" qui signifie littéralement "esclave" par "serviteur" qui correspond mieux au sens de ce mot en contexte islamique.

"Isrâ", synonyme de "‘abd" d'après ce commentaire, se rattache aux mots "asîr" (pluriel :

asrâ) qui signifie littéralement “le prisonnier, le captif”. La traduction littérale de isrâ’il serait donc “les captifs de Dieu”.

3. Voir (2,5).

4. Voir Commentaire du verset 2,5.

5. Voir Coran (2, 65) et (5,60).

*
* *

وَأٰمِنُوا بِمَا اَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا اَوَّلَ كٰفِرٍ
بِهٖ وَلَا تَسْتُرُوْا بِحٰبِيَّتِيْ نَمْنًا قَلِيْلًا وَّ اِيْنِيْ فَاتِقُوْنَ ﴿٢٤١﴾

« Croyez en ce que J’ai fait descendre et qui confirme ce qui est [déjà] auprès de vous ; ne soyez pas les premiers impies à son sujet et n’échangez pas Mes versets contre un prix infime ; c’est Moi que vous devez craindre ! ».

(2,41)

« wa âminû bimâ anzaltu muçaddiqan limâ ma’a_kum//
wa lâ takûnû awwala kâfirin bi_hi//wa lâ tachtarû bi_âyâtî
thamanan qalîlan wa iyyâ_ya fa_ttaqû_ni ».

(2,41)1. « Croyez en ce que J’ai fait descendre et qui confirme ce qui est [déjà] auprès de vous ».

... Mujâhid interprète ce passage ainsi : « Je (Allâh) n’ai fait descendre le Coran qu’en tant que Confirmateur de ce que vous avez déjà : la Thora et l’Évangile ».

(2,41)2. « ne soyez pas les premiers impies à son sujet ».

“A son sujet” (bi_hi) c’est-à-dire, d’après Ibn Jurayj, “au sujet du Coran”, ce qui est le sens le plus pertinent bien que certains, comme Abû Aliya, interprètent ainsi : « ne soyez pas les premiers impies à l’égard de Muḥammad... ».

Le sens est le suivant dit Tabarî : « O vous les Docteurs des Gens du Livre, reconnaissez la vérité du Coran que J’ai fait descendre sur Mon Envoyé Muḥammad et qui confirme votre Livre, la Thora et l’Évangile, dans lesquels l’engagement avait été pris avec vous, qu’il y aurait un Envoyé, Prophète, suscité vers vous avec la Vérité ! Ne soyez donc pas les premiers à nier la véracité de ce Coran alors que vous possédez à son sujet une science que d’autres que vous ne possèdent pas ».

(2,41)3. « et n'échangez pas Mes versets contre un prix infime... »

...Abû L'Aliya commente ainsi ce passage : « Ne prenez pas de salaire en contrepartie [de l'enseignement] de Mes versets » et Abû L'Aliya ajoute : « Il leur a été prescrit dans le premier Livre (la Thora) l'ordre suivant : ô fils d'Adam, enseigne gratuitement [la Science divine] comme elle t'a été enseignée gratuitement » (...)

*
* *

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾

« Et ne revêtissez pas la vérité de l'erreur car vous cacheriez la vérité alors que vous, vous savez ».

« wa lâ talbisû l_ḥaqqā bi_l_bâtili wa taktumû
l_ḥaqqā wa antum ta'lamûna ».

(2,42)1. « Et ne revêtissez pas la vérité de l'erreur ».

...Ibn Abbâs commente ainsi : « Et ne mêlez pas la sincérité au mensonge ».

Tabarî dit : ce verset s'adresse [du point de vue des circonstances de sa révélation] à certains des Hypocrites qui disaient que Muḥammad était un Prophète envoyé [par Dieu], tout en considérant qu'il était envoyé vers d'autres qu'eux-mêmes et qu'ils n'étaient pas concernés par son Message.

Ils mêlaient donc la vérité qui était leur reconnaissance de la fonction prophétique, à l'erreur qui était de considérer cette fonction comme limitée à l'égard de certains hommes, alors que Dieu a suscité l'Envoyé vers toutes les créatures.

(2,42)2. “Car vous cacheriez la vérité alors que vous, vous savez”.

Abû L'Aliya explique : « car vous cacheriez la mission de Muḥammad, sur lui les Grâces et la Paix d'Allâh ».

...et Ibn Abbâs a dit : « et ne cachez pas ce que vous savez au sujet de Mon Envoyé et de ce qu'il apporte alors que vous le trouvez mentionné dans les Livres que vous possédez »¹.

NOTE DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,42)

1. Voir Coran (7,157).

*
* *

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿٤٣﴾

« Accomplissez la prière, acquittez-vous de l'aumône (2,43) [obligatoire] et inclinez-vous avec ceux qui s'inclinent ».

« wa aqimû ç-çalâta wa âtu z-zakâta wa rka'û ma'a r-râki'îna ».

(2,43)1. Tabarî a dit : Les Docteurs Juifs et les Hypocrites ordonnaient aux gens de faire la prière et de donner l'aumône alors qu'eux-mêmes n'en faisaient rien. Dieu leur ordonne, dans ce verset, de s'acquitter de ces deux obligations avec les "musulmans" ["ceux qui s'inclinent"] qui reconnaissent et affirment la vérité de la prophétie de Muḥammad et Il leur ordonne de se soumettre à Lui et à Son Prophète de la même façon que les "musulmans" se soumettent.

(2,43)2. *Sens du mot "zakât" (traduit ici par "aumône").*

Donner la "zakât" consiste à donner l'aumône obligatoire (aç-çadaqa al-mafrûda)¹.

Le mot "zakât" peut avoir deux significations qui expliquent pourquoi l'aumône obligatoire² est appelée ainsi.

2.1. Le mot "zakât" dérive du verbe "zakâ" qui signifie originellement "croître, fructifier" (dans le cas des cultures par exemple).

L'aumône obligatoire est appelée "zakât" car, une fois acquittée, Dieu fait fructifier les biens restants.

2.2. Le mot "zakât" a également le sens de purification (taḥîr) et selon ce sens, l'aumône obligatoire est appelée ainsi car elle purifie les biens restants et les préserve de l'injustice qui pourrait s'y glisser à l'égard des pauvres.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,43)

1. Le terme "mafrûda" (traduit ici par "obligatoire") qualifie les œuvres obligatoires d'institution divine. Le "farḍ" est l'obligation d'institution divine et se distingue du "wâjib" qui est l'obligation d'institution prophétique.

2. Nous traduisons ici le mot "zakât" par "aumône obligatoire" en fonction du contexte du commentaire bien qu'en réalité ces deux termes soient quelque peu contradictoires en français ; de plus, la "zakât" n'a aucune des caractéristiques de l'aumône par rapport à celui qui l'acquitte : elle est obligatoire, son montant est rigoureusement fixé par les données traditionnelles et elle doit être acquittée régulièrement. Sous ce rapport, il s'agit donc plutôt d'un impôt sacré qui garde toutefois un aspect d'aumône par rapport à celui qui la reçoit : en dehors du fait que la "zakât" doit être donnée à un pauvre, connu effectivement comme tel, le choix de la personne est laissée à l'initiative de celui qui s'en acquitte.

*
* *

« Ordonnez-vous la piété aux gens, tout en oubliant vos propres âmes alors que vous lisez le Livre ; ne raisonnerez-vous pas ? » (2,44)

« a-ta'murûna _n-nâsa bi _l-birri wa tansawna anfusa-kum wa antum tatlûna _l-kitâba afalâ ta'qilûna ».

(2,44)1. « Ordonnez-vous la piété (birr) aux gens tout en oubliant vos propres âmes ».

Les commentateurs ont des avis différents sur la signification précise du mot “birr” (traduit ici par “piété”), bien qu’ils soient d’accord sur le fait que toute obéissance à Dieu puisse être nommée “birr”.

... Ibn Abbâs commente ainsi ce passage : « ... Vous interdisez aux gens d’être impies à l’égard de la Prophétie et de l’Alliance mentionnées dans la Thora et pourtant, vous délaïssez vos propres âmes, c’est-à-dire : vous êtes impies à l’égard de l’engagement que J’ai pris avec vous [de vous récompenser par le Paradis] si vous reconnaissez et affirmez la véracité de Mon Envoyé. Or, vous rompez Mon Alliance et vous reniez ce que vous savez de Mon Livre ».

... Ibn Abbâs a dit également : « “ordonnez-vous la piété aux gens” c’est-à-dire : leur ordonnez-vous d’adopter la religion de Muḥammad (...) ou d’accomplir la prière alors que vous-mêmes vous oubliez [que] vos propres âmes [sont concernées] ? »

... Ibn Jurayj donne un commentaire similaire et ajoute :

« ... Que celui qui ordonne un bien soit lui-même le plus empressé à l’accomplir ! ».

A propos du passage “tout en oubliant vos propres âmes”, Tabarî dit ceci : L’oubli de leur propre âme est comparable à l’oubli que Dieu mentionne dans un autre verset : « Et ils oublièrent Allâh, et Il les oublia » ce qui signifie qu’ils ont abandonné l’obéissance à Dieu, ce qui eut pour conséquence que Dieu les abandonna sans récompense¹.

(2,44)2. « alors que vous, vous lisez rituellement (tatlûna) le Livre ».

... Ibn Abbâs commente ainsi le verbe “tatlûna” (traduit ici par “lisez rituellement”) : « alors que vous étudiez (tadrusûna) le Livre, c’est-à-dire la Thora ».

Tabarî explique ainsi ce passage : alors que vous étudiez et que vous lisez le Livre².

(2,44)3. « ne raisonnez-vous pas ».

C'est-à-dire, dit Tabarî : ne saisissez-vous pas, ou ne comprendrez-vous pas combien est laide votre désobéissance à l'égard de votre Seigneur alors que vous ordonnez aux gens de ne pas commettre une telle désobéissance?

... Ibn Abbâs dit à cet endroit : « “Ne raisonnez-vous pas”, signifie ici “ne comprenez-vous pas”, c'est-à-dire qu'Allâh leur interdit par ces mots, de se comporter d'une façon aussi vilaine [qui consiste à ordonner aux autres ce que l'on n'observe pas soi-même].

Tabarî ajoute : ceci confirme ce que nous avons dit, à savoir que les Docteurs Juifs des Fils d'Israël ordonnaient aux autres de suivre Muḥammad – sur lui les Grâces et la Paix – en prétendant qu'il était envoyé vers d'autres qu'eux-mêmes.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,44)

1. Voir Cor. 9,67 et également 7,51.

2. La “tilâwa” (d'où le verbe “tatlûna”) est une lecture à caractère rituel d'un texte sacré : d'après ce commentaire il peut donc s'agir d'une lecture d'étude ou d'une lecture psalmodiée de la Thora. Quand il s'agit du Coran, la “tilâwa” est une psalmodie lente et réfléchie du texte sacré.

*
* *

وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ
إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ﴿٤٥﴾ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلتَقُوا رَبَّهُمْ
وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿٤٦﴾

« Cherchez une assistance dans la patience et la prière ; (2,45)
il est vrai que c'est une grande chose sauf pour ceux qui craignent ».

« wa _sta'înu bi _ç_çabri wa _ç_çalâti wa inna_hâ
la_kabîratun illâ 'ala _l_khâchi'îna ».

« Ceux qui sont sûrs de rencontrer leur Seigneur et de (2,46)
revenir vers Lui ».

« al_ladhîna yazunnûna anna_hum mulâqû rabbi_him
wa anna_hum ilay_hi râjî'ûna ».

(2,45-46)1: « Cherchez une assistance dans la patience (çabr) et dans la prière (çalât) ».

Tabarî dit : Dieu veut dire ici [en s'adressant aux Docteurs juifs] : pour être fidèle à l'engagement que vous avez contracté avec Moi dans le Livre, engagement de M'obéir, d'être fidèle à Mon Autorité, d'abandonner ce qui vous porte à la domination et à l'amour de ce bas-monde, engagement de vous en remettre à Mon Autorité et de suivre Mon Envoyé Muḥammad, pour être fidèle à cela, aidez-vous de la patience et de la prière !¹

Le sens originel de "çabr" (traduit ici par "patience") est le "fait d'empêcher" l'âme de suivre ses penchants ou ses réactions naturelles. C'est pourquoi on qualifie de "çâbir" quelqu'un qui se domine lorsqu'il est touché par une épreuve pénible (muçîba) car il empêche son âme de suivre son penchant naturel qui serait de se laisser emporter par l'émotion².

Ainsi le mois de Ramaḍân est appelé le mois du "çabr" (chahr aç-çabr)³, d'une part, parce que celui qui jeûne "contient", le jour, ses tendances naturelles vers la nourriture et la boisson et, d'autre part, parce que le mois lui-même "retient" les jeûneurs (ou les "contient") à l'égard de ces choses.

De même on donne le nom de "çâbir"³ à celui qui "maintient" ou "retient" un criminel en captivité avant de lui donner la mort.

Quant au mot "çalât" (prière) il a déjà été expliqué précédemment⁴.

Quelqu'un nous demandera peut-être ceci : nous comprenons qu'il faille chercher une assistance dans le "çabr" pour s'acquitter du pacte conclu avec Dieu, lui obéir et persévérer dans l'obéissance, mais pourquoi faut-il chercher aussi l'assistance dans la prière pour obéir à Dieu, abandonner la désobéissance et se défaire de la volonté de dominer et de l'amour de ce bas-monde ?

Nous répondrons ceci : la prière comporte la récitation (tilâwa) du Livre d'Allâh, or les versets de ce Livre invitent à refuser le bas-monde et à fuir ses vaines délices ; ils distraient les âmes des ornements de la vie immédiate et de ses illusions et ils leur évoquent la Demeure dernière (al-Akhira) et ce que Dieu y a disposé pour ceux qui y sont ; or, réfléchir attentivement à la Vie dernière est d'un grand soutien pour obéir à Dieu et persévérer dans l'obéissance.

... Abd ALAziz ibn Yamân rapporte que son frère Hudhayfa ibn Yamân a dit : « Lorsque l'Envoyé d'Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — était gravement préoccupé par quelque chose, il cherchait refuge dans la prière ».

Hudhayfa rapporte également que le Prophète vit un jour Abû Hurayra⁵ allongé sur le ventre et lui dit : "As-tu des douleurs au ventre?"

— Oui, lui répondit Abû Hurayra.

— Lève-toi et prie car il y a dans la prière un remède (chifâ') ».

Ainsi [pour en revenir aux circonstances de la Révélation et à ceux qui étaient concernés en premier par ces versets], Dieu ordonne ici aux Docteurs Juifs de surmonter leur crainte à devoir s'acquitter de leur engagement contracté antérieurement avec Lui, en cherchant assistance dans la patience (çabr) et la prière (çalât). Cet

ordre qu'Il leur donne est comparable à celui qu'Il donna également au Prophète lui-même lorsqu'Il lui dit : « [ô Muḥammad] patiente à l'égard de ce qu'ils disent et glorifie en louangeant ton Seigneur avant le lever du soleil et avant son coucher et de même au milieu de la nuit et aux moments importants de la journée, glorifie ton Seigneur... » (Cor. 20,130).

(2,45-46)2. « *il est vrai que c'est une grande chose (kabira) sauf pour ceux qui craignent (al_khâchi'in)* ».

...Ad Daḥḥāk commente ainsi ce passage : « Il est vrai que c'est une chose pénible sauf pour ceux qui se soumettent à l'obéissance à Dieu, qui craignent les assauts [de Sa Colère] et qui reconnaissent et affirment la vérité de Sa Promesse [du Paradis] et de Sa Menace [du Feu] ».

...Abû al_Aliya dit que les "khâchi'in" sont ceux qui ont peur [de Dieu] et Mu-jâhid dit qu'il s'agit des "croyants véritables"⁶ (...) »

(2,45-46)3. « *ceux qui sont sûrs (yazunnûna) de rencontrer leur Seigneur* ».

Pour la suite du commentaire : le mot "zann" (issu du verbe : yazunnûna) signifie habituellement : supposition, pensée, conjecture, opinion. Or Tabarî rappelle que ce mot avait aussi anciennement le sens de "certitude" (yaqîn). Nous ne donnerons ici que l'argument de la démonstration de Tabarî ainsi que quelques-uns des propos qu'il cite pour étayer sa conclusion⁷.

Quelqu'un pourrait demander pourquoi Dieu dit de ceux qu'Il vient de qualifier de "khâchi'in" qu'ils "supposent" ("yazunnûna", entendu dans son sens courant) qu'ils vont rencontrer leur Seigneur alors que la "supposition" (zann, entendu dans son sens courant) comporte le doute et que le doute (chakk) au sujet de la rencontre avec Dieu est impiété.

Or, de même que de nombreux autres mots arabes servent à désigner à la fois une chose et son contraire⁸ de même le mot "zann" désigne soit la supposition, soit son contraire, la certitude.

Abû al_Aliya commente ainsi ce passage : « Le "zann" est ici la certitude (yaqîn) » et... Ibn Jurayj le commente ainsi « ceux qui savent qu'ils vont rencontrer leur Seigneur ».

...Quant à Mujâhid il dit que dans le Coran, tout "zann" est en réalité une science ("ilm).

...Ibn Zayd dit au sujet de ce passage⁹ : « Allâh dit ici "yazunnûna" (ceux qui sont sûrs) car ils n'ont pas encore effectivement vu Dieu ; si tel avait été leur cas, leur "assurance" (zann) eût été une certitude (yaqîn). Toutefois cette "assurance" ne comporte aucun doute... »¹⁰.

(2,45-46)4. « *et de revenir vers Lui* ».

Tabarî dit : le commentaire le plus pertinent sur ce passage est celui d'Abû al_Aliya qui interprète ainsi : « et ils sont certains de revenir vers Allâh au Jour de la Résurrection ».

En effet, il ne semble pas que le “retour” soit ici la mort, d’autant plus que le “retour vers Dieu” avait déjà été mentionné dans un verset précédent (verset 28), et il était situé après la Revivification.

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (2,45-46)

1. Cette interprétation de Tabarî correspond, bien entendu, au point de vue des circonstances de la Révélation, le verset ayant, par ailleurs, une signification générale applicable à tous les croyants.

2. D’après son origine, le mot “çabr” ne correspond pas exactement à la patience bien que c’est là sa traduction habituelle. Le mot “patience” par son étymologie exprime l’idée de subir, de supporter et d’endurer et insiste plus sur l’aspect passif de l’endurance (le mot “passif” est d’ailleurs de même origine que patience). Par contre le mot “çabr” exprime l’idée de se “contenir” et insiste plus sur l’aspect actif de l’endurance ; le “câbir” est celui qui, touché par une épreuve quelle qu’elle soit, contient ses tendances naturelles par sa volonté et se maintient dans un état comparable à celui qui était le sien avant d’être éprouvé. (Curieusement, les linguistes arabes ont réutilisé de nos jours la notion de “contenance” et de “conservation” attachée à cette racine puisque les conserves sont souvent appelées “muçabbirât”).

3. Dans ce dernier exemple on ne retrouve plus aucun des sens habituels du mot “patient” ; toutefois, ces sens anciens des mots “çabr” et “câbir” sont quelque peu perdus de vue et il reste que les mots les plus adéquats pour les traduire sont respectivement “patience” et “patient”.

4. Voir le commentaire du verset (2,3).

5. Il s’agit du Compagnon surnommé Abû Hurayra et qui fut l’un des plus grands transmetteurs de hadîths.

6. Tabarî laisse au lecteur le soin d’établir lui-même la concordance profonde entre ces diverses données traditionnelles. D’ailleurs ce n’est seulement qu’une petite partie de ces dernières qui a été traduite ici.

7. Pour conserver autant que possible les variations du vocabulaire coranique nous traduirons le verbe “zanna”, lorsqu’il est effectivement employé comme synonyme de “tayaqqana”, par “être sûr” et nous réserverons la traduction “être certain” au verbe “tayaqqana” (dérivé de “yaqîn”, la certitude).

8. Ces cas sont effectivement extrêmement fréquents. Tabarî en cite quelques exemples.

9. Le propos d’Ibn Zayd va expliquer pourquoi il est question dans ce verset de “zann” et non de “yaqîn”.

10. Remarquons que l’aboutissement ou l’achèvement de la servitude à l’égard de Dieu (par la prière, la patience, etc...) est la **certitude**, selon les versets dans lesquels Dieu s’adresse à Son Prophète et lui dit : « Glorifie en louangeant ton Seigneur et sois parmi ceux qui se prosternent — Adore ton Seigneur **jusqu’à ce que te vienne la certitude** (yaqîn) » (Cor. 15,99).

*
* *

يٰۤاَيُّهَا بَنِي إِسْرَآءِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ

الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٢٧﴾

« O Fils d'Israël ! Souvenez-vous du bienfait que Je vous ai accordé et [souvenez-vous] que Je vous ai favorisé par rapport “aux mondes” ».

(2,47)

« yâ banî isrâ'îla_dhkurû ni'matiya _l_lati an'amtu 'alay_kum wa annî faddaltu_kum 'alâ _l_âlamîna ».

Bref extrait résumé du commentaire.

“Le bienfait” mentionné ici renvoie à tous les bienfaits énumérés précédemment.

Dans ce verset, Dieu rappelle aux Juifs les bienfaits qu'Il avait accordés à leurs ancêtres et dont ils bénéficient également.

Dans le passage “Je vous ai favorisés par rapport **aux mondes**”, l'expression “aux mondes” (âlamîna) est un pluriel et désigne les catégories d'êtres ayant vécu à la même époque que ces anciennes générations des Fils d'Israël.

... Abû L'Aliya interprète ainsi ce passage : « Je vous ai favorisés par rapport “aux mondes” par le royaume, les Envoyés et les Livres que Je vous ai donnés en ce temps-là, et qui n'ont pas été donnés aux autres hommes de ces époques ».

*
* *

وَاتَّقُوا

يَوْمًا لَا يَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ

وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٢٨﴾

« Craignez un Jour, [celui] où aucune âme ne dispensera une autre âme de quoi que ce soit [du Jugement dernier], où aucune intercession ne sera acceptée de sa part où aucun équi-

(2,48)

valent ne sera reçu de sa part [pour compenser une faute] et où ils [les êtres rassemblés ce Jour-là] ne seront pas secourus ».

« wa t-taḡu yawman lâ tajzi nafsun 'an nafsīn chay'an wa lâ yuqbalu min_hâ chafâ'atun wa lâ yu'khadhu min_hâ 'adlun wa lâ hum yunḡarûna ».

Bref extrait résumé du commentaire.

Ce jour-là, chaque âme sera jugée selon ce qu'elle mérite et elle ne pourra se prévaloir ni d'une ascendance éminente ni d'une relation privilégiée d'amitié. Toutefois, bien que ce verset ait une portée générale, il faut restreindre sa portée à ceux qui meurent en état d'impiété.

L'Envoyé d'Allâh a dit : « Il n'y eut pas de Prophète qui ne reçut le droit d'adresser de demande à Allâh [en faveur de sa Communauté] ; Moi, j'ai caché la demande que j'ai adressée à Allâh en faveur de ma Communauté ».

Le Prophète a dit également : « Mon intercession concernera ceux de ma Communauté qui auront commis des péchés graves ».

« et où ils ne seront pas secourus » : de même qu'ils ne bénéficieront d'aucune intercession ils ne pourront pas racheter leurs fautes même par une « masse d'or aussi importante que toute la terre » (Cor. 3,91).

*
* *

وَإِذْ نَجَّيْنَكُمْ

مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ

وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿٤٩﴾

« Et [souvenez-vous] lorsque Nous vous avons sauvés des "gens" de Pharaon qui vous infligeaient un détestable tourment en égorgeant vos fils tout en laissant vivre vos femmes. Il y avait en cela [c'est-à-dire dans le fait que vous ayez été sauvés], un immense bienfait de votre Seigneur à votre égard ».

(2,49)

« wa idh najjaynâ kum min âli fir'awna yasûmûna
kum sū'a l-'adhâbi yudhabbiḥûna abnâ'a kum wa yasta-
ḥyûna nisâ'a kum wa fî dhâli kum balâ'un min rabbi kum
'azîmun ».

Bref extrait résumé du commentaire.

« Lorsque Nous vous avons sauvés ». La parole est adressée aux Juifs de Médine mais renvoie à leurs ancêtres de la génération de Moïse et ceci s'explique du fait que le bienfait divin accordé aux ancêtres rejaillit nécessairement sur les descendants.

... Ibn Abbâs a dit : « Pharaon et ses gens évoquaient entre eux ce que Dieu avait promis à Son Ami intime Abraham, à savoir qu'Il susciterait dans sa descendance des Prophètes et des Rois. Ils se concertèrent et se mirent d'accord pour envoyer parmi les Fils d'Israël des hommes de main qui égorgeraient tous les nouveaux nés mâles qu'ils trouveraient. Mais, lorsqu'ils virent que les adultes mouraient en arrivant à leur terme naturel et que les fils étaient égorgés, ils s'aperçurent qu'ils étaient sur le point de les anéantir. Ils décidèrent alors de tuer leurs enfants une année sur deux. C'était une année où les enfants n'étaient pas tués que la mère de Moïse porta Aaron (Hârûn) en son sein ; elle le mit au monde ouvertement [sans être inquiétée]. Et c'est l'année suivante qu'elle porta Moïse ».

[A propos de la fin de ce verset, Tabarî dit :] Le terme "balâ" (traduit ici par bienfait) signifie en arabe soit l'épreuve, soit le bienfait. Le sens à donner ici au mot "balâ" est celui qui est retenu par Ibn Abbâs, Mujâhid et Ibn Jurayj c'est-à-dire le sens de "bienfait".

* *

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ

تَنْظُرُونَ

« Et [souvenez-vous] lorsque Nous avons fendu la mer (2,50)
pour vous et que Nous vous avons laissés saufs tout en
noyant les "gens" de Pharaon sous vos yeux ».

« wa idh faraqnâ bi kumu l-baḥra fa anjaynâ kum wa
aghraqnâ âla fir'awna wa antum tanzurûna ».

Brefs extraits du commentaire

... Abd Allâh ibn Chadâd ibn al-Hâd a dit : « On m'a dit ceci [au sujet de ce verset] :

Pharaon s'était lancé à la poursuite de Moïse à la tête d'une troupe de soixante-dix mille hommes (...). Lorsque Moïse et son peuple arrivèrent devant la mer suivis de près par Pharaon, les compagnons de Moïse lui dirent : "Nul doute, nous allons être rejoints". Moïse leur répondit : "Pas du tout ! J'ai avec moi mon Seigneur qui me guidera comme Il me l'a promis et Il tient Ses promesses ».

... Ibn Ishāq a dit : « Selon ce qui m'a été rapporté, Allāh inspira à la mer l'ordre suivant : "Lorsque Moïse te frappera de son bâton, sépare-toi en deux pour lui [livrer le passage]". Intimidée par Allāh, la mer se mit à agiter ses flots en attendant de recevoir l'ordre [de Moïse].

Allāh inspira alors à Moïse de frapper la mer du bâton qu'Il lui avait donné et qui était le symbole de Son Autorité. Aussitôt la mer se fendit et se regroupa en formant comme deux immenses montagnes entre lesquelles la terre était sèche.

Allāh dit alors à Moïse : "Trace-leur un chemin sec dans la mer ! Ne crains pas d'être rejoint et ne t'effraie pas" ! » (Cor. 20, 77).

*
* *

وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ

الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ﴿٥١﴾

« Et [souvenez-vous] lorsque Nous avons promis à Moïse une rencontre de quarante nuits et que, en son absence, vous avez pris le "veau" [comme idole] ; vous étiez alors injustes ». (2,51)

« wa idh wâ'adnâ mûsâ arba'îna laylatan thumma t takhadhtumu t ijla min ba'di hi wa antum zâlimûna ».

Brefs extraits du commentaire

Explication du nom Mûsa (Moïse) :

D'après ce qui nous a été rapporté de la langue copte [dit Tabarî] ce nom, Mûsâ, correspond à deux mots [mû + sâ] qui signifient respectivement "eau" et "arbre" (...)¹.

Moïse a été appelé ainsi car il fut recueilli par les servantes d'Acia, la femme de Pharaon, qui le trouvèrent au bord de l'eau, en un lieu où poussaient des "arbres".

« Une rencontre de quarante nuits ».

... Abû L'Aliya a dit : « Ces quarante nuits correspondent aux nuits du mois de Dhu L'Qida et aux dix premiers jours du mois de Dhu L'Hijja pendant lesquels Moïse avait laissé Aaron à la tête de son peuple. C'est pendant ces nuits qu'Allâh fit descendre sur Moïse la Thora, inscrite sur des tablettes, et qu'Il le rapprocha de Lui et lui parla. Moïse entendit alors le crissement du "Qalam" [La "Plume céleste" qui inscrit la Science divine] et il resta en permanence en état de pureté jusqu'au moment de sa redescente du mont Sinai (at-Tûr) ».

Ce verset rappelle aux Juifs de Médine qui s'opposaient au Prophète, que leurs pères avaient déjà eu antérieurement une attitude d'hostilité ou de désobéissance à l'égard de leurs Prophètes et cela, malgré la suite ininterrompue des bienfaits que Dieu leur avait pourtant accordés.

... Ibn Abbâs explique pourquoi les Fils d'Israël s'étaient mis à adorer le "Veau" : « Pharaon s'était lancé à la poursuite du peuple sur un étalon. Lorsqu'il arriva au bord de la mer, son cheval se cabra et refusa d'entrer dans l'eau. L'Ange Gabriel apparut alors monté sur une jument en chaleur et lorsque l'étalon la vit entrer dans l'eau, il la suivit². Or, il y avait là un Samaritain (Sâmîrî) qui avait reconnu Gabriel.

En effet, lorsque ce Samaritain naquit, sa mère qui craignait de le voir égorgé [par les soldats de Pharaon], le cacha dans une grotte qu'elle referma sur lui [d'une grosse pierre]. Or Gabriel venait auprès de l'enfant pour le nourrir de ses doigts d'où coulaient du lait, du miel et de l'huile et il le nourrit ainsi jusqu'à ce qu'il grandit.

C'est pourquoi, plus tard, lorsque le Samaritain le vit au bord de la mer, il le reconnut et prit une poignée de terre de l'endroit où sa jument avait posé le sabot. Une inspiration fut alors "projetée" dans son âme : « Tu ne jetteras pas cette poignée de terre sur une chose en lui disant "sois comme ceci ou comme cela" sans que cette chose ne soit effectivement ainsi.

Le Samaritain conserva cette poignée jusqu'à ce qu'il eut traversé la mer. Lorsque Moïse et les Fils d'Israël eurent traversé et qu'Allâh eut englouti les "gens" de Pharaon, Moïse s'adressa à son frère Aaron et lui dit : « Remplace-moi dans mon peuple et agis de façon juste »³. Puis il se rendit à la rencontre de son Seigneur. Or les Fils d'Israël avaient gardé des parures qu'ils avaient empruntées aux gens de Pharaon et ils voulaient éviter de commettre un péché [en gardant ces parures]. Ils les réunirent donc pour les jeter au feu et les détruire. Mais lorsqu'ils les eurent réunies, le Samaritain jeta sur le tas la poignée de terre qu'il tenait encore en main en disant à l'amoncellement de parures (...): « sois de la forme d'un corps de veau qui meugle » et il en fut ainsi (...)⁴; puis il dit aux Fils d'Israël : "Voici votre dieu, le dieu de Moïse" et ils se mirent à adorer le "veau".

Aaron leur dit alors : "O peuple! vous avez été abusés! En vérité, votre Seigneur est le Tout-Miséricordieux (ar-Rahmân). Suivez-moi et obéissez à mes ordres!". Mais le peuple lui répondit : "Nous ne cesserons pas de nous adonner à ce culte tant que Moïse ne sera pas de retour parmi nous".

NOTES DU COMMENTAIRE

1. Comme il a été dit dans le commentaire (2,35)4. le mot “chajar” (traduit ici par arbre) désigne en réalité toute plante se dressant sur une tige ou un tronc.
2. C'est ainsi que Pharaon se noya. Voir Cor. 10,90 et 91.
3. Voir Cor. 7,142.
4. Voir Cor. 20,87 et 88.

*
**

﴿٥٢﴾ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

« Ensuite, Nous vous avons absous de cela [de cette idolâtrie] afin que vous soyez reconnaissants [à Notre. égard] ». (2,52)

« thumma 'afawnâ 'ankum min ba'di dhâlika la'allakum tachkurûna ».

Bref extrait résumé du commentaire.

« Afin que (la'alla) vous soyez reconnaissants ».

Comme cela avait déjà été dit¹ la préposition “la'alla” [qui a le plus souvent le sens de “peut-être”] a aussi le sens de “pour” (li), “afin que” (kay) comme c'est le cas ici.

NOTE DU COMMENTAIRE

1. Voir le commentaire du verset (2,21) et sa note 2.

*
**

﴿٥٣﴾ وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

« Et [souvenez-vous] lorsque Nous avons donné à Moïse le Livre et le Critère afin que vous suiviez la bonne direction ». (2,53)

« wa idh âtaynâ mûsâ l-kitâba wa l-furqâna la'alla-kum tahtadûna ».

Bref extrait résumé du commentaire.

Le Livre est la Thora et le Critère (furqân) est le discernement entre le vrai et le faux d'après Abû l'Aliya, Mujâhid et Ibn Abbâs.

Mujâhid dit également que c'est le Livre lui-même qui est le Critère entre le vrai et le faux.

Tabarî dit : le Critère mentionné ici est la Thora elle-même qui permet la discrimination entre le vrai et le faux.

*
* *

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ۖ
يَنْقُومِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ
بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ
عَلَيْكُمْ ۚ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾

« Et [souvenez-vous] lorsque Moïse dit à son peuple :
"O mon peuple ! Vraiment vous avez été injustes à l'égard
de vos propres âmes, en prenant le "veau" [pour idole].
Revenez vers votre Créateur et tuez-vous ! Cela sera meilleur
pour vous auprès de votre Créateur et Il reviendra alors vers
vous. En vérité, Il est Celui - qui revient - sans - cesse, le Très-
Miséricordieux ».

(2,54)

« wa idh qâla mûsâ li_qawmi_hi//yâ_qawmi inna_kum
zalamtum anfusakum bi_t_tikhâdhi_kumu _l_`ijla//fa_tûbû
ilâ bâri'i_kum fa_qtulû anfusa_kum//dhâli_kum khayrun
lakum `inda bâri'i\_kum fatâba `alay_kum inna_hu huwwa
_t_tawwâbu _r_rahîmu ».

Bref extrait du commentaire.

« Revenez vers votre Créateur et tuez-vous ! »

Les Fils d'Israël avaient été injustes à l'égard de leur propre âme en revenant de la foi à l'idolâtrie lors de l'absence de Moïse. Lorsqu'il revint parmi eux, il leur

ordonna de se repentir et de revenir vers Dieu en se soumettant définitivement à Son obéissance pour tout ce qu'Il leur ordonnerait. Or, il leur fit savoir que pour se repentir de ce péché, ils devaient se tuer.

...Ibn Abbâs en commentant ce verset dit que cela se passa ainsi : « D'après un ordre reçu de son Seigneur, Moïse ordonna à son peuple "tuez-vous" ! Alors, ceux qui s'étaient adonnés à l'adoration du "veau" se mirent à l'écart et s'assirent et les autres prirent des coutelas. Une nuit intense descendit sur eux tous et ils se mirent à se tuer les uns les autres jusqu'au moment où l'obscurité se fut dissipée. Il y eut ainsi soixante-dix mille victimes. Tous ceux qui avaient été tués et tous ceux qui survécurent furent pardonnés ».

D'après As-Suddiyy, ils durent se mettre en deux rangs et se donner mutuellement des coups de sabre et ce, jusqu'à ce qu'il y eut soixante-dix mille tués.

Lorsque Moïse et Aaron virent que les Fils d'Israël allaient être anéantis, ils implorèrent la grâce de Dieu qui permit de déposer les armes¹.

Quant au "veau", dit As-Suddiyy, il fut "égorgé", brûlé et ses cendres furent dispersées dans la mer².

NOTE DU COMMENTAIRE

1. As-Suddiyy renvoie ici à un autre passage coranique où cet épisode de l'histoire des Fils d'Israël est repris avec la mention explicite de l'intervention du Samaritain (voir Cor. 20,87 à 97).

L'ordre donné aux Fils d'Israël de s'entretuer est mentionné également dans la Bible (Exode 32,25 à 28) sous une forme quelque peu différente.

2. Voir également le commentaire (2,92-93) et sa note 2 p. 225.

*
* *

وَإِذْ قُلْتُمْ يَمُوسَىٰ

لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ

وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴿٥٥﴾

« Et [souvenez-vous] lorsque vous avez dit : "O Moïse, nous ne croirons pas en Toi tant que nous n'aurons pas vu Allâh de façon manifeste". Ainsi, un "terrible étonnement" vous saisit alors que vous regardiez ».

(2,55)

« wa idh qultum yâ mûsâ lan nu'mina laka hattâ nara llâha jahratan//fa akhadhat kumu ç-çâ'iqatu wa antum tanzurûna ».

Pour traduire le mot “çâ'îqa” nous avons choisi, à défaut d'un autre terme, l'expression “terrible étonnement” qui doit être ici pris dans son sens fort : être frappé par le tonnerre¹.

Bref extrait résumé du commentaire.

Différents sens sont donnés au mot “çâ'îqa” (traduit ici par “terrible étonnement”). D'après Qatâda, c'est la mort qui les frappe. D'après Rabi', ils entendent un bruit terrible et tombent évanouis puis meurent. D'après As_Suddiyy il s'agit d'un feu et d'après Ibn Ishâq d'un terrible tremblement.

Initialement [dit Tabarî], le mot “çâ'îqa” désigne toute chose effrayante que l'on peut voir ou qui peut frapper quelqu'un au point, sinon de le faire périr, du moins d'emporter sa raison et certaines de ses facultés physiques.

Le verbe “ça'îqa” (d'où dérive le mot “çâ'îqa”) signifie d'ailleurs souvent “tomber en évanouissement” et c'est le sens qu'il a dans le verset où il est dit que Moïse demanda à regarder vers son Seigneur et qu'il s'évanouit lorsque Dieu se manifesta².

NOTES DU COMMENTAIRE

1. Voir les commentaires (2,19-20) au sujet du mot “çawâ'iq” de même racine que çâ'îqa.
2. Voir Cor. 7,143.

*
* *

ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ
تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾

« Ensuite, Nous vous avons ressuscités après votre mort afin que vous soyez reconnaissants ».

(2,56)

« thumma ba'athnâ kum min ba'di mawti kum la'alla kum tachkurûna ».

Les événements évoqués dans les versets 2,55 et 56 seront détaillés plus loin dans le commentaire du verset 2,63. Voir aussi les commentaires des versets 7,155 et 156.

وَضَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ
وَالسَّلْوَىٰ كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن
كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٥٧﴾

« Et Nous avons étendu sur vous l'ombre du nuage et
Nous avons fait descendre sur vous la Manne et les Cailles
[en vous disant :] “ Mangez des excellentes nourritures dont
Nous vous avons pourvu.

(2,57)

Ce n'est pas à Nous qu'ils ont fait subir une injustice
mais c'est à l'égard de leurs propres âmes qu'ils ont été
injustes ».

« wa zallalnâ 'alay_kumu _l_ghamâma wa anzalnâ
'alaykumu _l_manna wa_s_salwâ//kulû min tayyibâtî mâ
razaqnâ_kum//wa mâ zalamû_nâ wa lâkin kânû anfusa_
hum yuzlimûna ».

*
* *

وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ
فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا
حِطَّةً نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَتَكُمْ وَسَتَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾

« Et [souvenez-vous] lorsque Nous [vous] avons dit :
“ Entrez dans cette Cité et mangez [de ses produits] où vous
voulez, à votre aise.

(2,58)

[Mais] franchissez la porte en vous inclinant et dites :
“ c'est là un pardon ” car Nous vous pardonnerons alors vos
fautes et Nous augmenterons [la perfection de] ceux qui
auront agi parfaitement ».

« wa idh qulnâ_dkhulû hâdhihi _l_qaryata fa_kulû

minhâ haythu chi'tum raghadan wa _dkhulû l_bâba
sujjadân wa qûlû hittatun naghfir lakum khatâyâ_kum wa
sanazidu al_muhsinîna ».

Brefs extraits du commentaire.

D'après certains commentateurs, cette "Cité" est Jérusalem (Bayt al_Maqdis) et d'autres disent qu'il s'agit d'une bourgade nommée Arihâ non loin de Jérusalem.

D'après Mujâhid, la "porte" par laquelle ils devaient entrer est la Porte du Pardon (Bâb al_Hittâ) qui faisait partie de la Porte d'Iliyâ à Jérusalem.

« en vous inclinant... » D'après Ibn Abbâs, le terme "sujjadan" a ici le sens de s'incliner.

En effet, dit Tabarî, le sens initial du sujûd (mot de la même racine signifiant habituellement "prostration") est de s'incliner vers quelque chose pour la magnifier¹.

« et dites : c'est là, un pardon ! » "qûlû hittatun" : Le mot "hittatun" dérive de hatta qui signifie enlever de, décharger d'un poids. D'après Qatâda, ce passage signifie : « dites : "Pardon" ».

Le mot "hittatun" a alors le sens d'une phrase : "Mon Dieu, absous nos fautes"².

D'après Akrama, ce passage signifie : « dites les mots qui amèneront le pardon de nos fautes, à savoir : Il n'y a pas de divinité si ce n'est Dieu »³.

[Tabarî ajoute ceci :] Le commentaire le plus pertinent de ce passage est celui qui lui donne la signification suivante : Entrez dans cette Cité... et franchissez la porte en vous inclinant et dites : c'est là un pardon pour nos fautes, c'est-à-dire que le fait d'entrer ainsi dans cette Cité est un allègement (hittâ) des fautes.

Du point de vue de la syntaxe, le mot "hittatun" est alors l'attribut (khabar) d'une proposition sujet sous-entendue qui serait : le fait d'entrer en s'inclinant⁴.

D'après Ibn Abbâs, la fin du verset signifie : Nous augmenterons le bienfait (ihsân) de celui qui agit parfaitement (muhsin) et pardonnerons à ceux qui auront commis des erreurs.

[Tabarî ajoute :] L'ensemble du verset signifie : Lorsque Nous vous avons dit d'entrer dans cette Cité en vous permettant d'y manger à volonté de toutes les bonnes choses que vous y trouverez et en vous ordonnant de franchir la porte en vous inclinant et de dire [c'est-à-dire de reconnaître] que c'est là un pardon de votre Seigneur, [lorsque Nous avons agi ainsi à votre égard], Nous allions soulager ceux d'entre vous qui avaient péché et Nous allions accroître le bienfait de ceux d'entre vous qui avaient agi parfaitement, en ajoutant ces bienfaits nouveaux à tous ceux qui précédaient.

NOTES DU COMMENTAIRE

1. Le "sujûd" parfait, c'est-à-dire l'inclinaison complète, est la prostration.

2. La même chose se produit en français où la phrase "Pardonne-nous" est remplacée par le seul mot "Pardon".

3. Ce serait donc, la demande de pardon d'avoir adoré le "veau".
 4. Le propre du style coranique est de mentionner le moins pour dire le plus. Si cette proposition "sous-entendue" était mentionnée, toutes les autres significations possibles seraient exclues.

*
* *

فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى

الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿٥٩﴾

« C'est alors que ceux qui avaient agi injustement substituèrent [à cette parole] une parole différente de celle qui leur avait été dite. Nous avons alors fait descendre un courroux du Ciel sur ceux qui agissaient injustement pour les châtier de leur perversion ».

(2,59)

« fabaddala _l_ladhîna zalamû qawlan ghayra _l_ladhî qîla lahum fa_anzalnâ 'ala _l_ladhîna zalamû rijzân mina_s_samâ'i bimâ kânû yafsuqûna ».

Bref extrait résumé du commentaire.

D'après Ibn Abbâs et d'autres commentateurs : au lieu de franchir la porte de la manière qui leur avait été dite, ils la franchirent à reculons en disant "hîntatun" (grain de froment) ou "hibbatu" (grain de blé) au lieu de "hittatun"¹, « pour les châtier de leur perversion ». Littéralement : « du fait qu'ils sortaient », c'est-à-dire qu'ils sortaient de l'obéissance à Dieu².

NOTES

1. Allusion à d'anciennes pratiques superstitieuses.
2. Voir le commentaire de "fasaqa" dans le verset (2,26)3.4.

*
* *

وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ
الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ نَضِيبًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ
مَّشْرَبَهُمْ شَرِبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ
مُفْسِدِينَ

« Et [souvenez-vous] lorsque Moïse demanda la pluie pour son peuple et que Nous lui avons dit : “Frappe le rocher de ton bâton”. Douze sources jaillirent alors du rocher et tous les gens surent où ils devaient boire.

(2,60)

[Nous leur avons dit :] “Mangez et buvez ce que Allâh vous accorde et ne parcourez pas la terre en corrupteurs” ».

« wa idh _istasqâ mûsâ li_qawmi_hi fa_qulnâ drib bi_`açâ\_ka \_l\_hajara//fa\_nfajarat min\_hu \_thnatâ `achrata `aynân//qad `alima kullu unâsin machraba_hum//kulû wa_chrabû min rizqi _l_lâhi wa lâ ta`thaw fî _l_arđi mufsidîna ».

*
* *

وَإِذْ قُلْتُمْ يَمْوَسَىٰ لَنْ نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامِ
وَحْدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ
بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصِلِهَا ۖ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ
الَّذِي هُوَ أَذْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ أَهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا
سَأَلْتُمْ ۖ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبِ
مِّنَ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ
النَّبِيَّيْنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾

(2,61)

« Et [souvenez-vous] lorsque vous avez dit [à Moïse] : — O Moïse ! nous ne supporterons pas une nourriture unique. Aussi, prie pour nous ton Seigneur, qu'Il fasse sortir pour nous, parmi ce que la terre fait pousser, des légumes, des concombres, de l'ail, des lentilles et des oignons. — Il leur dit : — Cherchez-vous à échanger ce qui est meilleur contre ce qui est le plus vil ? Descendez donc en un lieu fixe ! Vous aurez certainement ce que vous demandez — L'avidité et l'indigence furent projetés sur eux et ils subirent la Colère d'Allah et cela [au temps de Moïse], pour avoir nié et dissimulé les Signes d'Allah, et [plus tard] pour avoir contrairement au droit, tué les Prophètes. Voilà [ce qui advient] du fait qu'ils avaient désobéi et qu'ils transgressaient [encore].

« wa idh qultum yâ mûsâ lan naçbira 'alâ ta'âmin
wâhidin//fa_d'u lanâ rabba_ka yukhrîj lanâ mimma tunbitu
l_ardu min baqli_hâ wa qiththâ'i_hâ wa fûmi_hâ wa 'adasi_
hâ wa baçali_hâ//qâla atastabdîlûna l_ladhî huwa adnâ
bi_l_ladhî huwa khayrun//_ihbitû micrân fa_inna la_kum
mâ sa'altum//wa ðuribat 'alay_himu _z_zillatu wa_l_mas-
kanatu wa bâ'û bi_ghâðabin mina_l_lâhi//dhâlîka bi_anna_
hum kânû yakfurûna bi_âyâtî_l_lâhi wa yaqtulûna_n_na

biyyina bi_ghayri l_haqqi//dhâlika bimâ 'açaw wa kânû
ya'tadûna ».

Bref extrait résumé du commentaire.

Les mots « ihbiṭû miṣrân » signifient littéralement : descendez dans une ville ou une bourgade.

D'après Qatâda, As_Suddiyy, Mujâhid et Rabî' il s'agit d'une ville parmi d'autres.

Ibn Zayd est également de cet avis mais précise qu'il s'agit d'une ville de la Terre Sainte que Dieu destinait aux Fils d'Israël.

D'après d'autres, il s'agirait de l'Égypte¹, mais dans ce cas il faudrait plutôt lire "ihbiṭû miṣra", ce qui n'est pas une lecture admise.

Selon nous, dit Tabarî, le mot "miṣr" désigne ici un lieu fixe (qarâr) comme une ville ou une bourgade et il n'y a pas de données suffisantes pour dire que ce lieu est situé en Terre sainte ou en Égypte.

Ceux qui disent qu'il s'agit d'une ville parmi d'autres avancent l'argument suivant : Après être sorti d'Égypte, lorsque le peuple arriva en vue de la Terre Promise il refusa d'y entrer car un peuple "très fort" y habitait et malgré les exhortations de Moïse, de Josué [et de Caleb], ils s'obstinèrent dans leur refus et durent errer pendant quarante ans². C'est pendant cette période d'errance qu'ils furent nourris de Manne et de Cailles, nourriture dont ils se lassèrent, et rien n'indique qu'ils revinrent à ce moment-là en Égypte.

Quant aux autres, ils se réfèrent aux versets où il est dit que des Fils d'Israël héritèrent de la Terre d'Égypte³.

« Pour avoir nié et dissimulé les Signes d'Allâh » ("bi_anna_hum kânâ yak-furûna").

Le verbe "kafara" signifie couvrir⁴. Le peuple juif cherche ici à dissimuler les Signes de Dieu c'est-à-dire les preuves de Son Unicité et de la vérité de Ses Envoyés.

NOTES DU COMMENTAIRE

1. En arabe le mot "miṣr" signifie "ville" ou Égypte mais dans le second cas le mot est diptote et ne se décline pas de la même façon.

2. Voir Cor. 5,22 à 26.

3. Cor. 26,52 à 59.

4. Voir commentaire du verset (2,6).

*
* *

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيعِينَ مِنَ
ءَامَنِ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ
رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

« En vérité, ceux qui croient, ceux qui pratiquent le Judaïsme, les Chrétiens et les Sabéens sont ceux qui croient en Allâh et au Jour Dernier et qui font œuvre pie ; ils auront donc leur récompense auprès de leur Seigneur, n'auront aucune crainte à avoir et ne seront pas attristés ».

(2,62)

« inna l_ladhîna âmanû wa l_ladhîna hâdû wa
_n_naçârâ wa _ç_çâbî'îna/man âmana bi_l_lâhi wa l_
yawmi l_âkhiri wa 'amila çaliḥan/fa_la_hum ajru_hum
'inda rabbi_him wa lâ khawfun 'alay_him wa lâ hum
yahzanûna ».

(2,62)1. « En vérité, ceux qui croient, ceux qui pratiquent le Judaïsme, les Chrétiens et les Sabéens ».

1.1. « Ceux qui croient » sont ici ceux qui reconnaissent et affirment la Vérité de l'Envoyé de Dieu et de sa Fonction.

1.2. « Ceux qui pratiquent le Judaïsme » (« a_l_ladhîna hâdû »).

Le verbe “hâda” (traduit ici par “pratiquer le Judaïsme”, signifie “se repentir”, “revenir à résipiscence” (tabâ).

...D'après Ibn Jarîj, les Juifs sont appelés Yahûd (terme qui dérive du verbe hâda) car ils ont dit à Dieu : “En vérité, nous revenons (hudnâ) vers Toi”¹.

1.3. « les Chrétiens » (« an_Naçârâ »).

D'après Ibn Abbâs et Qatâda, les Chrétiens sont appelés “Naçârâ” car Jésus (’Issâ) venait du village de Nâcira (Nazareth).

1.4. « les Sabéens » (aç_Çâbî’ûn)².

Le mot Çâbî’ûn est un pluriel dont le singulier est “çâbî”.

Le “çâbî” est toute personne qui change de religion : ainsi tout homme qui sort de sa religion pour en embrasser une autre est appelé en arabe “çâbî” et sortir de sa religion se dit “çaba’a”.

Les commentateurs ont des avis différents au sujet de ceux qui ont été appelés ainsi.

● Les uns se réfèrent aux propos suivants :

... Mujâhid a dit : « Les “çâbî’ûn” se situent entre les Majûs (Mazdéens) et les Juifs ; nous ne mangeons pas des bêtes qu’ils sacrifient et nous n’épousons pas leurs femmes ».

... Ibn Zayd a dit : « La religion des “Çâbî’ûn” est l’une des religions [de l’Orient] ; ils vivent dans la région de Mossoul et disent qu’il n’y a pas de dieu si ce n’est Dieu³ ; ils n’ont pas d’œuvres [particulières à accomplir], n’ont ni Livre [sacré] ni Prophète (...) et ne croyaient pas en l’Envoyé d’Allâh. Les Associateurs (de la Mekke et de Médine) disaient du Prophète et de ses Compagnons qu’ils étaient des “çâbî’ûn” (...) ».

● D’autres se réfèrent au propos suivant [ou à d’autres semblables] :

... Qatâda a dit : « Les “çâbî’ûn” sont un peuple qui adorent les Anges, qui prient selon l’orientation rituelle et qui lisent les Psaumes », et c’est également là, l’avis d’Abû L’Aliya. (...)

(2,62)2. « *Sont ceux qui croient en Allâh, au Jour Dernier, et font œuvre pie ; ils auront donc leur récompense auprès de leur Seigneur* ».

La traduction donnée ici correspond exactement à la construction de la phrase telle que l’analyse Tabarî. Pour éviter d’entrer dans trop d’explications grammaticales on pourrait rendre le verset encore plus explicite en le paraphrasant ainsi : « Ceux qui croient vraiment en Muḥammad et en sa mission, qui pratiquent vraiment le Judaïsme, les vrais Chrétiens, les vrais Sabéens, sont ceux qui **parmi ces communautés** « croient en Allâh et au Jour dernier et font œuvre pie ; ils auront donc... ». Mais on peut également lire le verset ainsi : « Ceux qui croient [en Muḥammad] ceux qui pratiquent le Judaïsme, les Chrétiens et les Sabéens croient en Allâh et au Jour dernier et font œuvre pie ; ils auront donc... »⁴.

Il pourrait sembler qu’il y a là une répétition à dire : « ceux qui croient... sont ceux qui croient... »

Lorsqu’il s’agit des musulmans, comme c’est le cas ici⁵, la répétition exprime la fermeté de leur foi.

Quand il s’agit des Juifs, des Chrétiens ou des Sabéens, leur foi est la stabilité dans leur religion même, à moins que la Révélation descendue sur le Prophète ne leur soit parvenue auquel cas leur foi doit impliquer, pour être complète, la reconnaissance de la vérité de l’Envoyé et de ce qu’il transmet⁶.

Nous verrons plus loin que Tabarî cite des propos de Suddiyy et de Mujâhid qui donnent un avis différent sur le sens de ce verset.

(2,62)3. « *Ils n’auront aucune crainte à avoir et ne seront pas attristés* ».

C’est-à-dire, dit Tabarî, ils n’auront pas à craindre les terreurs du Jour de la Résurrection et ne seront pas tristes de laisser derrière eux ce bas-monde et l’existence qu’ils y menaient car ils verront ce que Dieu leur a préparé comme récompense et délices auprès de Lui.

(2,62)4. Circonstances de la révélation de ce verset et interprétations de l'ensemble du verset.

Certains estiment que, dans ce verset, "ceux qui croient en Allâh, au Jour dernier et font des œuvres pies" sont exclusivement les Gens du Livre (Juifs, Chrétiens ou Sabéens) qui ont connu le Prophète et sont devenus musulmans.

Selon ce point de vue, qui n'est pas celui de Tabarî, le verset aurait le sens suivant : « En vérité, ceux qui croient, Juifs, Chrétiens ou Sabéens, ceux d'entre eux qui croient en Dieu [c'est-à-dire "ceux d'entre eux qui sont devenus musulmans"] et au Jour dernier, ceux-là auront leur récompense auprès de leur Seigneur ».

Tabarî va citer à cette occasion un propos d'As_Suddiyy et un autre de Mujâhid, qui vont nous apprendre dans quelles circonstances ce verset a été révélé.

Or, il faut avertir ici le lecteur des points suivants : le propos de Suddiyy comporte deux parties : la première est le récit de l'histoire de Salmân al_Fârisî⁷ qui a été transmis à Suddiyy par les voies traditionnelles normales bien que Tabarî ne cite pas ceux qui lui transmettent ce récit. Ce dernier s'achève lors de la mention du verset coranique dont il est question ici.

La seconde partie du propos d'As_Suddiyy est son interprétation qui sera confirmée par le propos de Mujâhid. Mais nous verrons que Tabarî garde ses distances à l'égard de ces interprétations qui ne correspondent pas, selon lui, au sens le plus immédiat du texte, tel qu'il découle de l'analyse qu'il avait faite de la construction de ce verset.

...As_Suddiyy a dit : « Ce verset est descendu au sujet des compagnons de Salmân AL_Fârisî...

[Récit de l'histoire de Salmân AL_Fârisî]

Salmân se rendit à Médine et lorsqu'il vit le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix d'Allâh — il le contourna. Le Prophète, le voyant agir ainsi sut ce qu'il voulait et laissa retomber légèrement son habit afin que le sceau de la Prophétie [placé entre ses épaules] fût visible. Lorsque Salmân vit le sceau, il revint devant le Prophète et conversa avec lui. Puis il partit avec un dinar acheter de la viande de brebis⁸ et du pain et revint auprès de lui. Le Prophète lui dit : « Qu'est-ce cela ? » « C'est une aumône [destinée aux pauvres] » lui dit Salmân. « Je n'en ai pas besoin », lui dit-il, et il fit distribuer pour que les musulmans la consomment. Salmân repartit alors avec un autre dinar pour acheter du pain et de la viande qu'il apporta également au Prophète. Celui-ci lui demanda encore ce que c'était et Salmân lui dit : « C'est un cadeau ».

Le Prophète lui dit alors de s'asseoir, il s'assit et ils mangèrent chacun [de ce que Salmân avait apporté].

Pendant qu'ils mangeaient, Salmân parlait avec le Prophète et évoquait ses anciens compagnons chrétiens. « Ils jeûnaient, disait-il, priaient, croyaient en toi et témoignaient que tu seras suscité comme Prophète ».

Lorsqu'il eut terminé de parler et de faire l'éloge de ses anciens compagnons, le Prophète lui dit : « O Salmân, ils font partie des gens du Feu ».

Cette parole fut pénible à Salmân d'autant plus qu'il avait dit au Prophète que s'ils étaient parvenus jusqu'à lui ils l'auraient reconnu et suivi.

C'est alors qu'Allâh fit descendre le verset : « En vérité, ceux qui croient, ceux qui pratiquent le Judaïsme, les Chrétiens et les Sabéens [sont ceux qui] croient en Allâh et au Jour Dernier et font œuvre pie... ».

[Interprétation de As_Suddiyy]

Or, la foi des Juifs [ajoute As_Suddiyy] consistait à s'en tenir fermement à la Thora et à la Tradition (sunna) léguée par Moïse et ce, jusqu'à la venue de Jésus ('Issâ).

Lors de la venue de Jésus, celui qui suivait la Thora et la Tradition de Moïse et qui ne les laissait pas pour suivre Jésus, celui-là était perdu.

Quant à la foi du Chrétien qui consiste à s'en tenir fermement à l'Évangile et à suivre les Voies instituées par Jésus, elle est agréée par Dieu jusqu'à la venue de Muḥammad. Celui d'entre eux [auquel est parvenu la Prophétie] et qui ne laisse pas la Tradition de Jésus et l'Évangile, celui-là est perdu».

...Mujâhid a dit : « Ce verset est descendu au sujet de Salmân al_Fârisî qui parlait [au Prophète] des Chrétiens [qu'il avait connus] et de leurs œuvres pieuses (...) »

Le Prophète lui dit : « Ils ne sont pas morts dans la soumission (islâm) »⁹.

Salmân rapporte que [lorsqu'il entendit ses propos], la terre semblait s'être obscurcie pour lui et c'est alors que ce verset descendit sur le Prophète qui le rappela et lui dit : « Ce verset vient d'être révélé au sujet de tes compagnons [et il lui récita le verset] ».

Puis le Prophète ajouta¹⁰ : « Celui qui meurt selon la Religion de Jésus et meurt dans la soumission (islâm) avant d'avoir entendu parler de moi [selon la langue qu'il comprend] celui-là meurt dans de bonnes conditions ; mais celui qui entend aujourd'hui parler de moi et ne croit pas en moi, celui-là est perdu ».

[Tabarî conclut ainsi le commentaire de ce verset] :

Le premier commentaire que nous avons donné de ce verset (voir ci-dessus (2,62)2.) correspond plus au sens immédiat de la Révélation car [à la lecture de ce verset] Dieu n'a pas réservé la récompense attachée à l'œuvre pieuse accomplie avec la foi à certains êtres à l'exclusion d'autres. Dans ce verset ceux qui sont décrits comme croyants "en Allâh et au Jour dernier" sont bien **tous** ceux qui sont mentionnés au début du verset [à savoir : "ceux qui croient"¹¹, ceux qui pratiquent le Judaïsme, les Chrétiens et les Sabéens"].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,62)

1. "Innâ hudnâ ilay_Ka". Coran 7,156.

2. Nous traduisons le mot Çâbî'ûn par Sabéens, comme il l'est habituellement, tout en conservant provisoirement le terme transcrit pour bien marquer que ce nom correspond à une notion

précise rendue par la racine çaba'a. Le commentaire va d'ailleurs montrer que ce nom désigne moins une communauté traditionnelle précise qu'un certain type spirituel caractérisé par la foi en l'unicité de Dieu. De plus, l'utilisation du terme transcrit permet d'éviter la confusion entre des Çâbi'ûn et les Sabéens du royaume de Saba (en transcription : Sâbi'ûnâ).

3. C'est-à-dire qu'ils sont monothéistes.

4. Apparemment, il existe une autre construction possible du verset, qui se traduirait ainsi : « ceux qui croient, ceux qui pratiquent le Judaïsme, les Chrétiens et les Sabéens, ceux qui croient en Allâh et au Jour dernier et font œuvre pie, [ceux-là] auront leur récompense... ». Toutefois, Tabarî ne mentionne même pas cette possibilité et d'après son commentaire ce serait là un véritable contresens. Quant à la construction qu'il retient elle peut, elle-même, s'interpréter de deux façons qui seront vues plus loin.

5. Les premiers mots des versets "ceux qui croient" désignent les croyants "musulmans".

6. Ce passage doit être lu avec prudence car il demanderait des explications juridiques pour être bien compris. Lorsque Tabarî dit "à moins que la Révélation descendue sur le Prophète ne leur soit parvenue auquel cas..." il faut tenir compte des conditions précises qui permettent de dire que la Révélation est effectivement parvenue ce qui n'est pas le cas lors d'une simple connaissance livresque ou par "oui-dire". De plus, il faut que celui auquel le Message divin parvient ne soit pas simplement un destinataire virtuel, ce qui peut être le cas de tout homme, mais qu'il soit un destinataire effectif de part sa "situation" spirituelle. La suite du commentaire confirmera la prudence qu'il convient d'observer dans ce domaine.

7. As-Suddiyy relate toute l'histoire de Salmân AL-Fârisî que nous ne pouvons pas donner ici intégralement. Rappelons qu'il s'agit d'un Persan qui, cherchant la vérité, rencontra d'abord des Chrétiens et devint lui-même chrétien. Puis, ayant appris par eux qu'un Prophète devait être suscité chez les Arabes il se rendit à Médine et devint finalement musulman. Nous ne retenons que la fin de l'histoire à partir de la rencontre avec le Prophète.

8. Littéralement : il partit avec un dinâr acheter une brebis...

9. Dans le Coran et dans la bouche du Prophète le mot "islâm" a toujours son sens premier de soumission à Dieu soit dans son sens absolu, soit dans le sens plus spécial de soumission à Dieu, selon la tradition de Moïse, de Jésus ou de Muḥammad, et de ce point de vue, "islâm" désigne une disposition fondamentale à l'égard de la Vérité.

10. A rigoureusement parler, les propos du Prophète, à cet endroit, ne sont pas un commentaire du verset. La concordance et l'analyse du rapport entre l'affirmation à caractère universel du verset coranique et l'affirmation plus restrictive du Prophète mériteraient d'être approfondies car le verset coranique, même s'il a été abrogé sous un certain rapport comme le dit Ibn Abbâs, garde nécessairement sa vérité intrinsèque. La restriction qu'apportent les paroles du Prophète concerne moins les communautés traditionnelles en elles-mêmes que les individus [comme c'est le cas pour Salmân] qui ont pris connaissance de la Révélation et de la mission prophétique, selon un mode correspondant à leur type spirituel de compréhension (« Nous n'envoyons un Envoyé qu'avec la langue de son peuple pour qu'il leur expose clairement [la Vérité] » (Cor. 14,4)) et qui n'ont ni l'excuse de ne pas connaître ni celle de ne pas comprendre. Par contre, les communautés spirituelles (celles qui pratiquent le Judaïsme, les Chrétiens et les Sabéens) sont légitimes et placées sur un pied d'égalité avec "ceux qui croient", c'est-à-dire les musulmans, sous le rapport de ce qu'elles détiennent comme vérités traditionnelles authentiques et fondamentales communes à savoir : la foi en Dieu et au Jour Dernier et l'œuvre pie c'est à dire l'œuvre spirituelle sincère qui est une mise en œuvre sous une forme ou une autre, de cette foi.

11. C'est-à-dire, selon le commentaire habituel repris par Tabarî (voir ci-dessus (2,62)1.1.), les musulmans eux-mêmes.

*
* *

Les versets suivants reprennent le rappel des bienfaits divins accordés aux Fils d'Israël ainsi que le rappel des châtiments qu'ils subirent à cause de leur manque de reconnaissance à l'égard de Dieu et de leur transgression.

*
**

وَإِذْ أَخَذْنَا

مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ

وَإِذْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ اتَّقُوا اللَّهَ

« Et [souvenez-vous] lorsque Nous avons pris votre Engagement et que Nous avons élevé le Mont au-dessus de vos têtes [en disant] : “Prenez fermement ce que Nous vous avons donné et rappelez-vous ce qui s’y trouve [mentionné] afin que vous soyez remplis de crainte pieuse !” » (2,63)

« wa idh akhadhnâ mîthâqa_kum wa rafa'nâ fawqa_kumu t_tûra/khudhû mâ âtaynâ_kum bi_quwwatin wa_dhkurû mâ fîhi la'alla_kum tattaqûna ».

Brefs extraits du commentaire.

La nature de l'Engagement (Mîthâq) sera explicitée plus loin dans le verset (2,83)¹.

... Ibn Zayd explique les circonstances dans lesquelles cet Engagement fut pris :

« Lorsque Moïse revint d'auprès du Seigneur avec les Tables [de la Loi], il dit à son peuple :

— En vérité, ce sont là les Tables de la Loi qui contiennent le Livre d'Allâh, ce qu'Il vous ordonne et ce qu'Il vous interdit.

— Qui se contentera de ta parole pour prendre cela, dirent-ils? Non ! Par Allâh ! Nous ne l'adopterons pas tant que nous n'aurons pas vu Allâh de façon manifeste² et qu'Il ne nous aura pas dit [lui-même] : “Voici Mon Livre, prenez-le !”. Comment se fait-il qu'Il ne nous parle pas pour nous dire cela comme Il t'a parlé³.

La Colère de Dieu fondit soudain sur eux et un terrible étonnement les saisit. Tous moururent puis Allâh les ressuscita⁴. Moïse leur dit alors :

— Prenez-le Livre d'Allâh.

Ils répondirent : — Non !

— Que vous était-il arrivé, leur demanda Moïse ?

— On nous a fait mourir puis on nous a revivifié.

— [Alors] Prenez donc ce Livre.

Ils répondirent : — Non !

Dieu envoya alors Ses Anges qui soulevèrent la Montagne au-dessus de leurs têtes⁵ et qui leur dirent :

— Savez-vous ce qu'est ceci ?

— Oui, c'est la montagne [du Sināi].

— Prenez le Livre, sans quoi nous abattons la Montagne sur vous. C'est alors [seulement] qu'ils prirent l'Engagement »⁶.

NOTES DU COMMENTAIRE

1. Il s'agit bien entendu de l'Alliance mais ce qui est appelé Alliance en terme biblique ne correspond pas exactement au seul terme "mîthâq" (engagement) car ce terme ne concerne à vrai dire que les Fils d'Israël qui "s'engagent". C'est l'ensemble des deux termes, Engagement des Fils d'Israël d'une part et "prise" de cet Engagement par Dieu d'autre part qui forme ce qui est appelé en terme biblique l'Alliance.

2. Voir Cor. 2,55.

3. Allusion au Cor. 2,118.

4. Cor. 2,56.

5. Cor. 7,171.

6. Voir plus loin 2,83 à 85.

*
* *

ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ

فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٦٦﴾

« Puis, vous vous êtes détournés par la suite et n'eussent été la Faveur et la Miséricorde d'Allâh envers vous, vous auriez été parmi les perdants ».

(2,64)

« thumma tawallaytum min ba'di dhâlika/fa-law lâ faḍlu _l_lâhi 'alay_kum wa raḥmatu_hu lakuntum mina _l_khâsirîna ».

*
* *

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ

كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴿٦٥﴾

« Vous avez connu ceux d'entre vous qui ont transgressé le Sabbat et auxquels Nous avons dit : "Soyez des singes abjects ».

(2,65)

« wa laqad 'alimtumu l_ladhina _'tadaw min_kum fi _s_sabti fa_qulnâ la_hum : kûnû qiradatan khâsi'îna ».

Brefs extraits résumés du commentaire de Tabari.

Le mot "sabt" (sabbat) signifie en arabe : repos, tranquillité. Il s'agit de l'histoire d'un village juif situé au bord de la mer. Pour les éprouver, Dieu faisait pulluler les poissons le Samedi et les raréfiait les autres jours.

« ...soyez des singes abjects (khâsi'îna) ». Le terme "khasî'" signifie : rejeté banni, avili¹.

NOTE DU COMMENTAIRE

1. C'est pourquoi nous avons choisi de le traduire par "abject", qui signifie littéralement "rejeté au loin". Cet événement est repris en plus de détail en 7,163.

*
* *

فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا

وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٦٦﴾

« Nous en avons fait une sanction exemplaire pour ce qu'il y avait alors et pour ce qu'il y eut ensuite et [Nous en avons fait] une exhortation pour ceux qui sont remplis de crainte pieuse ».

(2,66)

« fa-ja'alnâ hâ nakâlan limâ bayna yaday_hâ wa mâ khalfa_hâ wa maw'izatan li_l_muttaqîna ».

Brefs extraits résumés du commentaire.

« Nous en avons fait une sanction exemplaire » : Deux significations sont possibles d'après deux propos d'Ibn Abbâs :

- Soit, « Nous avons fait de cette métamorphose une sanction exemplaire ».
- Soit, « Nous avons fait de ces poissons [que vous pêchiez le Samedi] une sanction exemplaire ». C'est la première signification qui me semble la plus juste [dit Tabarî].

« Pour ce qu'il y avait alors et pour ce qu'il y eut ensuite » : Différentes significations sont possibles dont les deux principales sont données par Ibn Abbâs :

- « Pour ce qu'il y avait alors comme péchés avant cette métamorphose et pour ce qu'il y eut ensuite comme péchés ».

- « Pour ce qu'il y avait comme gens, contemporains de ce châtiment et pour ceux qui vinrent ensuite ». C'est la première signification qui me semble la plus juste [dit Tabarî].

*
* *

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ
إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَنْتَحَدُّنَاهُ وَنُحَرِّقُهَا

قَالَ أَعُودُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٢٧﴾

« Et [souvenez-vous] lorsque Moïse dit à son peuple : (2,67)
— Allâh vous ordonne de sacrifier une génisse. Ils dirent :
— Vas-tu nous prendre en raillerie? Il répondit : — Je me réfugie en Allâh d'avoir à être parmi les ignorants ».

« wa idh qâla mûsâ li-qawmi-hi : inna llâha ya'muru-kum an tadhbaḥû baqaratan/qâlû : a-tattakhidhunâ huzuwan/qâla : a'ûdhu bi-llâhi an akûna mina l-jâhilîna ».

Brefs extraits du commentaire.

... Ubayda explique ainsi ce passage : « Parmi les Fils d'Israël, il y avait un homme âgé qu'un de ses proches tua et qu'il porta [nuitamment] dans une autre tribu que la sienne [afin de faire retomber la responsabilité du crime sur

celle-ci]. Mais ceci provoqua des heurts au point que [chaque tribu] en vint aux armes. Les gens sensés dirent alors aux adversaires : “Allez-vous vous entretuer, alors qu’il y a parmi nous l’Envoyé d’Allâh”. Ils se rendirent donc auprès du Prophète [pour qu’il leur désigne le vrai responsable]. Mais celui-ci leur ordonna de sacrifier une génisse. [Surpris], ils répliquèrent “Vas-tu nous prendre en raillerie?”. Moïse répondit : “Je me réfugie en Allâh d’avoir à être parmi les ignorants”. Car Moïse connaissait déjà la raison profonde de ce sacrifice. Les Juifs, réticents, demandèrent des précisions puis finalement “Ils la sacrifièrent alors mais avaient failli ne pas le faire”. Ibn Abbâs a dit : « Si les Juifs avaient pris une simple vache cela eût suffi mais ils insistèrent tant auprès de Moïse pour avoir des précisions qu’Allâh aggrava la difficulté ».

Ubayda continue son explication : « Allâh leur dit alors de frapper le cadavre avec un membre de la génisse. Celui-ci revint à la vie et désigna son meurtrier. Quant à la génisse, elle avait été acquise au prix de son poids en or ».

Abû AL_Aliya précise que la victime était un homme riche et sans fils et que son meurtrier était son neveu qui devait hériter de sa fortune.

As_Suddiyy apporte des précisions sur “l’acquisition de la génisse” et dit qu’elle avait été donnée par Dieu à un homme des Fils d’Israël en compensation de l’achat d’une perle à un prix très modique. En effet, pour conclure cette affaire très intéressante, il aurait eu besoin de réveiller son père. Par respect pour lui, il ne le réveilla pas et refusa de conclure le marché. Dieu le récompensa en lui accordant une génisse. Lorsque les Fils d’Israël virent qu’elle correspondait à celle qu’ils cherchaient, ils voulurent l’acquérir mais celui-ci n’accepta de s’en séparer qu’au prix de dix fois son poids en or. As_Suddiyy ajoute « Lorsqu’ils eurent sacrifié la génisse, Moïse leur ordonna de frapper le mort avec l’un des os de celle-ci (...) et la victime revint à la vie. Ils lui demandèrent alors qui l’avait tué et il désigna le fils de son frère ».

*
* *

قَالُوا أَدْعُ لَنَا

رَبِّكَ يَبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ
وَلَا بِكَرٌّ عَوَانُ بَيْنَ ذَلِكَ ۖ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾

قَالُوا أَدْعُ لَنَا رَبِّكَ يَبَيِّنْ لَنَا مَالِئُونَهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ
إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ ﴿٦٩﴾

« Ils dirent : — Prie ton Seigneur pour nous, qu'Il nous précise clairement comment elle doit être ! Il répondit : — En vérité, Il dit qu'elle doit être une génisse ni vieille ni jeune [mais] d'un âge moyen. Faites donc ce qui vous est ordonné ! »

(2,68)

« qâlu : _d'u lanâ rabba_ka yubayyin _lanâ mâ hiya/
qâla : inna_hu yaqûlu inna_hâ baqaratun lâ fâridun wa lâ
bikrun 'awânun bayna dhâlika fa_f'alû mâ tu'marûna ».

« Ils dirent : — Prie ton Seigneur pour nous, qu'Il nous précise clairement quelle doit être sa couleur ! Il répondit : — En vérité, Il dit qu'elle doit être une génisse “jaune”, dont la couleur est pure, qui réjouit ceux qui la regardent ».

(2,69)

« qâlu : _d'u lanâ rabba_ka yubayyin lanâ mâ lawnu_
hâ/qâla : inna_hu yaqûlu inna_hâ baqaratun çafrà'u fâqî'un
_lawnu_hâ tasurru _n_nâzirîna ».

Bref extrait résumé du commentaire.

« ni vieille, ni jeune », c'est-à-dire ni trop vieille ni trop jeune pour porter et mettre bas.

“baqaratun çafrà'u fâqî'un lawnu_hâ” signifie d'après plusieurs commentateurs dont Sâ'id Ibn Jubayr « une génisse jaune de corne et de sabot et de couleur pure »¹.

“de couleur pure”. Je pense, dit Tabarî que cela signifie qu'elle était blanche².

NOTES DU COMMENTAIRE

1. Ceci se justifie car en arabe ancien il est effectivement permis de dire que telle chose est (par exemple) jaune, alors qu'une partie seulement de cette chose est de cette couleur.

2. Ceci se justifie aussi car le texte arabe ne dit pas "jaune pur" mais une génisse "jaune" dont la couleur est pure.

*
* *

قَالُوا أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَّهُ عَلَيْهِ
وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ
لَّا ذُلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيبَةَ فِيهَا
قَالُوا الْكَيْنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبْجُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾
وَإِذْ قُلْتُمْ نَفْسًا فَاذْرَءْ ثُمَّ فِيهَا تَط ٥ وَاللَّهُ يُخْرِجُ مَا كُنْتُمْ
تَكْتُمُونَ ﴿٧٢﴾ فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بَعْضُهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ
الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾

« Ils dirent : — Prie ton Seigneur pour nous qu'Il nous précise [encore] ce qu'elle doit être car, à nos yeux, les vaches se ressemblent. Ainsi, si Allâh le veut, nous serons bien guidés ».

(2,70)

« qâlu : d'u lanâ rabba_ka yubayyin lanâ mâ hiya inna _l_baqarata tachâbaha 'alay_nâ wa innâ in châ'a _l_lâhu la_muhtadûna ».

« Il répondit : — En vérité, Il dit qu'elle doit être une génisse qui n'a pas été flétrie par le labour de la terre ni par l'arrosage des champs et qui est exempte de moucheture. Ils

(2,71)

dirent : — A présent, tu apportes la vérité. Ils la sacrifièrent mais faillirent ne pas le faire ».

« qâla : inna_hu_yaqûlu inna_hâ_baqaratun lâ_dhalûlun tuthîru_l_arḡa wa lâ_tasqî_l_hartha musallamatun lâ_chiyata fihâ/qâlu : l_âna ji'ta bi_l_haqqi fa_dhabahû_hâ wa mâ_kâdû_yaf'alûna ».

« Or, vous aviez [donc] tué une personne et vous vous querelliez à son sujet [pour connaître le coupable] alors qu'Allâh est Celui qui manifeste ce que vous dissimulez ».

« wa_idh_qataltum nafsân fâ_ddâra'tum fihâ wa_llâhu mukhrijun mâ_kuntum_taktumûna ».

« C'est alors que Nous avons dit : “frappez le mort avec un de ses os”. C'est ainsi qu'Allâh vivifiera les morts et vous montrera Ses Signes afin que vous raisonniez ».

« faqulna : ḡribû_hu_biba'dî_hâ_kadhâlika yuḡyi_llâhu_l_mawtâ wa_yurî_kum_âyâtî_hî_la'alla_kum_ta'qilûna ».

(2,72) *Bref extrait résumé du commentaire.*

« Vous aviez [donc] tué une personne » : Cette personne est celle qui a déjà été mentionnée précédemment¹.

[Voir ci-dessus le commentaire du verset (2,67)].

(2,73) « *frappez le mort avec un de ses os* » : c'est-à-dire, frappez-le avec un os de la génisse sacrifiée. Tabarî dit : il n'y a pas d'indications sûres permettant de savoir avec certitude de quel os il s'agit.

« C'est ainsi qu'Allâh vivifiera les morts » : Par ces mots, Dieu s'adresse aux croyants et aux associateurs qui nient la résurrection, en les invitant à méditer ce qui survint à cet homme des Fils d'Israël. « ...et vous montrera Ses Signes afin que vous raisonniez ». [Ceci s'adresse à nouveau aux impies dissimulateurs contemporains de Muḡammad] et signifie : A vous, les impies dissimulateurs qui niez la Prophétie de Muḡammad et la vérité de ce qu'il transmet, Dieu vous montrera Ses Signes qui sont des preuves pour que vous réfléchissiez et compreniez que le Prophète est véridique et pour que vous croyiez en lui et le suiviez.

NOTE DU COMMENTAIRE

1. Le “vous” désigne le neveu qui fit le meurtre et la “personne”, son oncle. Dans ce passage, le “vous” désigne soit une seule personne soit les gens qui étaient alors concernés par ce crime. Mais, comme le discours s'adresse en réalité aux Juifs de Médine contemporains de Muḥammad, il y a là comme une allusion au fait que ces juifs restent concernés, sous certains rapports, par ce que firent leurs aïeux.

*
* *

ثُمَّ قَسَتْ

قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فِيهِ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً
وَإِنْ مِنْ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا
يَسْقُوقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ

وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٧٤﴾

« Ensuite, vos cœurs se sont endurcis après cela ; en vérité, vos cœurs sont comme des pierres ou peut-être encore plus durs car il y a des pierres d'où jaillissent des fleuves, il y en a qui se fendent et l'eau s'en écoule, il y en a qui dévalent [les flancs] des montagnes par crainte d'Allâh, et Allâh n'est pas inattentif à ce que vous faites ».

(2,74)

« thumma qasat qulûbu kum min ba'di dhâlîka/fa-
hiya ka l hijârati aw achaddu qaswatan wa inna mina l hi
jârati lamâ yatafajjaru min hu l anhâru wa inna min hâ
lamâ yachchaqqaqu fayakhruju min ha l mâ'u wa inna
min hâ lamâ yahbiṭu min khachyati l lâhi wa mâ llâhu
bighâfilin 'amma ta'malûna ».

Bref extrait résumé du commentaire.

... D'après Ibn Abbâs¹ : « lorsque le mort fut frappé par l'os de la génisse, il s'assit vivant et on lui demanda : “Qui t'a tué?” — “Mes neveux”, répondit-il

et il expira. A ce moment-là, les neveux affirmèrent “Par Allâh, nous ne l'avons pas tué”. Ils niaient donc la vérité après l'avoir vue. C'est pourquoi Dieu dit “ensuite vos cœurs se sont endurcis”, c'est-à-dire : ensuite le cœur des neveux de ce vieillard s'endurcit jusqu'à devenir une pierre².

NOTES DU COMMENTAIRE

1. D'après Ibn Abbâs, il y avait plusieurs neveux.
2. Encore une fois, le “vous” désigne une personne précise des générations antérieures, mais s'adresse d'abord à tous les Juifs de l'époque du Prophète dont la dureté à son égard et à l'égard de la Révélation est comparée implicitement à la dureté de ces hommes qui nient même l'évidence. Toujours conforme à son point de vue de base qui consiste à replacer les versets dans les circonstances de leur révélation, Tabarî rappelle de nombreuses fois les correspondances entre les événements d'autrefois relatés dans ces versets et l'“actualité” de ces mêmes versets dans le contexte où ils furent révélés. Mais, au-delà de ce point de vue, ce “vous” s'adresse à tous les hommes sans exception qui, à un moment ou un autre, peuvent se trouver dans une situation spirituelle similaire.

*
* *

حُزْنٌ

أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا

لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يَمُوجُونَ

مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾

« Comment pouvez-vous espérer qu'ils croiront en vous alors que certains d'entre eux ont déjà entendu la Parole d'Allâh et qu'ils l'ont altérée ensuite, après l'avoir comprise alors qu'ils savaient ».

(2,75)

« a_fataṭma'ûna an yu'minû lakum wa qad kâna fariqun min_hum yasma'ûna kalâma _l_lâhi thumma yuḥarrifûna_hu min ba'di mâ 'aqalû_hu wa hum ya'lamûna ».

Brefs extraits résumés du commentaire.

« Comment pouvez-vous espérer... » : C'est-à-dire : « Comment, vous les Compagnons de Muḥammad, pouvez-vous espérer que les Juifs des Fils d'Israël viendront à votre foi? ».

Le commentaire le plus pertinent de ce verset [dit Tabarî] est celui qui est donné par Rabi' ibn Anas et Ibn Ishâq.

... Rabi' ibn Anas a dit : « Ceux des Fils d'Israël qui avaient déjà entendu la Parole d'Allâh et qui l'ont ensuite sciemment altérée ont effectivement entendu la Parole d'Allâh comme peuvent l'entendre ceux qui ont le rang des Prophètes... ».

... Ibn Ishâq a dit : « Des gens savants m'ont rapporté que des Fils d'Israël avaient dit à Moïse : — O Moïse ! Quelque chose s'interpose entre nous et la vision d'Allâh. Demande-Lui de nous faire entendre Sa Parole lorsqu'Il te parlera.

Moïse demanda cela à son Seigneur qui lui répondit : — Soit ! Ordonne-leur de se purifier, de purifier leurs vêtements et de jeûner.

C'est ce qu'ils firent. Moïse partit ensuite avec eux jusqu'au Mont Sinaï. Lorsque la Nuée les recouvrit, Moïse leur donna des ordres et ils se prosternèrent. Le Seigneur leur parla et ils entendirent clairement les ordres et les interdits [qu'Il formulait] de sorte qu'ils purent comprendre tout ce qu'ils avaient entendu.

Mais lorsqu'ils revinrent parmi le peuple, certains d'entre eux altérèrent ce qu'ils avaient entendu, et quand Moïse disait au peuple "votre Seigneur vous ordonne telle chose", ce groupe disait autre chose, totalement diffé-
rent de ce qu'Allâh avait ordonné ».

*
**

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ

ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بِعَضُّهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا

الْمُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ

أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٧٦﴾ أَوْ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ

وَمَا يُعْلِنُونَ ﴿٧٧﴾

« Chaque fois qu'ils rencontrent ceux qui croient, ils disent "Nous croyons" et lorsqu'ils s'isolent entre eux, ils disent : "Allez-vous vous entretenir avec eux au sujet de ce qu'Allâh vous a accordé pour qu'ils aient des arguments

(2,76)

contre vous auprès de votre Seigneur” ? Ne comprenez-vous pas ? »

« wa idhâ laqû l ladhîna âmanû qâlû : âmannâ/wa idhâ khalâ ba'du hum ilâ ba'din qâlû : a tuḥaddithûna hum bimâ fataḥa l lâhu 'alay kum liyuhâjjû kum bihi 'inda rabbi kum afalâ ta'qilûna ».

« Ne savent-ils pas qu'Allâh sait ce qu'ils tiennent secret et ce qu'ils laissent paraître ». (2,77)

« 'a wa lâ ya'lamûna anna l lâha ya'lamu mâ yusirrûna wa mâ yu'linûna ».

Brefs extraits résumés du commentaire.

Il s'agit ici des Juifs de Médine dont certains de leurs aïeux avaient falsifié autrefois la Parole de Dieu et dont certains, maintenant, suivent [au temps du Prophète] la voie des hypocrites.

« allez-vous vous entretenir avec eux... » : D'après Ibn Abbâs, la fin du verset est un reproche que certains Juifs adressaient aux autres en leur disant : « allez-vous reconnaître qu'il [Muḥammad] est Prophète alors qu'un engagement avait été pris avec vous pour que vous suiviez les Prophètes. Or, lui-même vous apprend qu'il est le Prophète que nous attendons et dont nous trouvons mention dans notre Livre. Niez-donc ! » et Ibn Abbâs ajoute le verset suivant en guise de conclusion : « Ne savent-ils pas qu'Allâh sait ce qu'ils tiennent secret et ce qu'ils laissent paraître ».

*
* *

وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا

أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾

« Parmi eux, il y a des “illettrés” qui ne connaissent pas le Livre sinon [sous la forme] de vains espoirs, et en fait ils ne font que conjecturer » (2,78)

« wa min hum ummiyyûna lâ ya'lamûna l kitâba illâ amâniyya wa in hum illâ yazunnûna ».

Brefs extraits résumés du commentaire.

“wa min hum ummiyyûna” : C’est-à-dire que parmi ces Juifs que les Compagnons du Prophète espéraient vraiment voir accepter l’Islâm, il y avait des “illettrés” (ummiyy) c’est-à-dire, des gens qui n’écrivent pas et ne lisent pas.

C’est dans ce sens que le Prophète [utilisa le mot “ummiyy” lorsqu’il] dit : « Nous sommes une communauté “illettrée”, nous n’écrivons pas et ne calculons pas »¹.

Qatâda, Abû L’Aliya et Ibn Abbâs commentent ainsi la suite « “qui ne connaissent pas le Livre” c’est-à-dire : qui ne comprennent pas ce qu’il contient ».

NOTE DU COMMENTAIRE

1. Les lettres arabes ont un double rôle littéral et numéral. Rappelons ici qu’il est **indispensable de replacer les propos de ce hadîth dans le contexte d’une civilisation à culture orale**, qui se développe et se transmet sans le support des lettres écrites. Nous avons déjà vu (cf. 2,1.) que les Arabes n’ignoraient ni les lettres ni leur valeur numérique. Dans l’anecdote qui était alors citée, le Prophète prouvait sa connaissance des lettres et des nombres et pourtant il est dit de lui qu’il est également ummiyy (Cor. 7,158). La civilisation islamique a conservé longtemps ce caractère oral : toutes les sciences traditionnelles (lectures du Coran et commentaires, hadîths du Prophète, droit...) étaient initialement transmises oralement. Encore de nos jours, une édition du texte du Coran est contrôlée par les Maîtres des Lectures, dépositaires des “sciences des lectures coraniques” transmises oralement sans interruption depuis les premiers Compagnons qui l’entendirent de la bouche même du Prophète qui l’“entendit” lui-même de l’Ange Gabriel. Il n’était pas rare de rencontrer alors un professeur “illettré” ayant une science plus complète et mieux assimilée que ses élèves “lettrés” qui ne pouvaient comprendre ni retenir sans le recours à un support scriptural.

Par contre, dans le contexte de la tradition judaïque, principalement fondée sur le Livre écrit (Les Tables de la Loi, étaient initialement écrites), le fait d’être “ummiyy” apparaît comme un signe d’ignorance du Livre et d’incapacité à le comprendre. C’est pourquoi le terme “ummiyy” a ici un sens péjoratif qu’il ne peut avoir dans les versets concernant le Prophète ou dans le hadîth cité plus haut par Tabarî, même si dans les deux cas il s’agit “d’ignorance de la lecture et de l’écriture”.

*
* *

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ

الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ
ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا

يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾

(2,79)

« Que le châtement du “wayl” soit infligé à ceux qui écrivent le Livre de leurs mains et disent ensuite : “ceci vient d’auprès d’Allâh”, afin de l’échanger contre un prix infime. Que le châtement du “wayl” leur soit donc infligé pour ce que leurs mains ont écrit et qu’il leur soit [encore] infligé pour ce qu’ils ont obtenu [en échange] ».

« fa_waylun li_l_ladhîna yaktubûna _l_kitâba bi_aydî_him thumma yaqûlûna : hâdhâ min ‘indî _llâhi li_yachtarû bihi thamanan qalîlan/fawaylun lahum mimmâ katabat aydî_him wa waylun lahum mimmâ yaksibûna ».

Brefs extraits résumés du commentaire.

D’après Ibn Abbâs, “waylun li” signifie « que le châtement leur soit infligé »¹ et Ibn Fayyâd précise : « Le “wayl” est un fleuve de sanie qui coule au fond de la Géhenne ».

Abû Sa’îd al_Khudrî rapporte du Prophète que le “wayl” est une vallée de la Géhenne et que les impies mettent quarante “automnes” pour en atteindre le fond.

« Afin de l’échanger contre un prix infime » : C’est-à-dire, d’après Abû al_Aliya, contre les peccadilles de ce bas-monde.

... Uthmân ibn Affân rapporte un autre hadîth montrant un aspect différent du “wayl” : le Prophète a dit : « “wayl” est une montagne dans le Feu infernal où furent rejetés les Juifs qui altérèrent la Thora ; ils y avaient ajouté ce qu’ils espéraient y trouver et en avaient supprimé ce qui leur déplaisait. C’est ainsi qu’ils supprimèrent le nom du “Louangé” (Muḥammad)². Ceci suscita la Colère d’Allâh qui retira [du monde] une partie de la Thora et dit “Que le châtement “du wayl” leur soit infligé pour ce que leurs mains ont écrit et qu’il leur soit infligé pour ce qu’ils ont obtenu [en échange]” ».

« ceux qui écrivent le Livre de leurs mains ».

A propos de ce passage, Tabarî explique pourquoi il est précisé qu’ils ont écrit

le Livre “de leurs mains”. En résumé, il dit qu’un livre est toujours “écrit” par un homme et il peut l’être par un scribe sans que celui-ci intervienne effectivement dans sa rédaction en sorte que le livre sera rattaché à son auteur véritable même si ce n’est pas l’auteur qui a tracé l’écriture. Les mots “de leurs mains” font donc allusion à leur intervention individuelle dans la rédaction du texte lui-même.

NOTES DU COMMENTAIRE

1. Le mot “wayl” désigne à la fois la nature du châtiment infernal, le lieu de ce châtiment et la malédiction qui est attachée au crime sanctionné par ce châtiment.

2. C’est-à-dire qu’ils supprimèrent le nom qui aurait eu en hébreu la même signification que Muḥammad en arabe ; le “Louangé” ou le “Lieu de toutes les louanges” et qui est le nom du Sceau de la Prophétie, c’est-à-dire, de celui qui totalise, synthétise et achève tous les modes de perfection propres aux Prophètes.

*
* *

وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً
قُلْ اتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ ۖ أَمْ تَقُولُونَ
عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٠﴾

« [En agissant ainsi] Ils ont dit : “Le Feu ne nous touchera qu’un nombre limité de jours” Dis leur : “Avez-vous pris un engagement auprès d’Allâh, [auquel cas] Allâh ne manquera pas à Son engagement, ou bien dites-vous au sujet d’Allâh ce que vous ne savez pas ? »

(2,80)

« wa qâlû : lan tamassana _n_nâru illâ ayyâman ma’dûdatan//qul : attakhadhtum ‘inda _l_lâhi ‘ahdan falan yukhlifa _l_lâhu ‘ahda_hu am taqûlûna ‘ala _l_lâhi mâ lâ ta’lamûna ».

Brefs extraits résumés du commentaire.

« un nombre limité de jours » : Plusieurs interprétations sont proposées [du point de vue des circonstances de la révélation de ce verset].

... ‘Ikrima a dit : « Les Juifs s’étaient réunis un jour pour controverser avec le Pro-

phète — sur lui les Grâces et la Paix d'Allâh — Ils disaient que le Feu ne les toucherait qu'un nombre limité de jours, quarante jours disaient-ils et ils ajoutaient que d'autres hommes viendraient à leur suite pour les remplacer dans le Feu et en disant cela, ils désignaient le Prophète et ses Compagnons.

Le Prophète leur répondit : "Vous mentez ! En fait vous y resterez à perpétuité et nous ne vous remplacerons pas et ne vous rejoindrons pas" ». ...D'après un autre propos de Ikrima, c'est à l'occasion de cette controverse que ce verset fut révélé.

Tabarî rapporte encore différents propos qui expliquent pourquoi les Juifs croyaient en un séjour temporaire dans la Géhenne.

« *"Avez-vous pris un engagement auprès d'Allâh"...* » :

...Ibn Abbâs dit : « Lorsque les Juifs tinrent ces propos, Allâh — exalté soit-Il — dit à Son Prophète : "Dis-leur : avez-vous pris un engagement auprès d'Allâh [auquel cas] Allâh ne manquera pas à Son engagement". Ce qui signifie : gardez-vous un engagement en réserve auprès d'Allâh ? [Et Ibn Abbâs explicite la nature de cet engagement :] Avez-vous dit qu'il n'y a pas de divinité si ce n'est Dieu¹? Ne Lui avez-vous rien associé et n'avez-vous rien nié et dissimulé à Son sujet? Si tel est votre cas, vous pouvez espérer le secours de ce témoignage (...) Et si vous mourez en lui étant restés fidèles, il sera conservé auprès d'Allâh et Allâh ne manquera pas à Sa promesse à votre égard et Il vous récompensera en fonction de ce témoignage. Mais, sinon, pourquoi dites-vous des choses que vous ignorez? [c'est-à-dire : pourquoi dites-vous que vous sortirez du Feu alors que vous ne pouvez même pas espérer le secours de cet engagement?] ».

NOTE DU COMMENTAIRE

1. C'est-à-dire : avez-vous reconnu et affirmé l'unicité divine?

*
* *

بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ

بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٨١﴾
وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ

هُم فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٨٢﴾

« Non ! Ceux qui auront commis “la mauvaise action” (2,81)
et que leur faute cernera [de toute part], ceux-là seront les
Hôtes du Feu et ils y resteront immortels ».

« balâ man kasaba sayyi'atan wa aḥâtât bi_hi khaṭi'a
atu_hu fa_ûlâ'ika aḥâbu _n_nâri hum fi_hâ khâlidûna ».

« Quant à ceux qui auront cru et accompli les actes (2,82)
pieux, ceux-là seront les Hôtes du Jardin [paradisique] et
ils y resteront immortels ».

« wa _l_ladhîna âmanû wa 'amilû _ç_çâlihâti ûlâ'ika
aḥâbu _l_jannati_hum fi_hâ khâlidûna ».

Brefs extraits résumés du commentaire

« Ceux qui auront commis “la mauvaise action” » c'est-à-dire, d'après tous les commentateurs : ceux qui auront été coupables d'avoir associé [quelque chose] à Allâh (ach_chirk bi _l_lâh)¹.

La “mauvaise action” est nécessairement le “chirk” (le fait d'associer un autre à Dieu) ou le “kufr” (le fait d'être impie dissimulateur à l'égard de la Vérité). En effet, d'après les paroles du Prophète, ne resteront à perpétuité dans le Feu que les gens qui auront été coupables de “chirk” (ou de “kufr”)².

NOTES DU COMMENTAIRE

1. La traduction littérale du passage serait : « ceux qui auront acquis une mauvaise action (sayyi'atan) ». Il faut prendre garde ici à ce que l'indéfini arabe correspond en réalité à la “définition absolue” de la chose unique par essence : ce n'est ni une mauvaise action quelconque, ni telle ou telle mauvaise action particulière mais le “chirk” (ou le “kufr”) qui est la mauvaise action “par excellence” si l'on peut dire. On retrouve souvent l'indéfini employé comme “définition absolue” de l'unique ; par exemple, lorsque Dieu dit à Son Prophète : « Tu es sur un chemin droit » (Cor. 36,4) dans le sens : « Tu es sur le Chemin droit par excellence ».

2. Voir aussi (Cor. 4,48) : « Allâh ne pardonnera pas qu'on Lui associe [un autre], mais Il pardonnera ce qui est en deçà de cela [de cette mauvaise action] à qui Il voudra... ».

*
* *

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ
لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ
وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٨٣﴾

« Et [souvenez-vous] lorsque Nous avons pris l'Engagement avec les Fils d'Israël :

(2,83)

- Vous n'adorerez qu'Allâh ;
- A l'égard de vos parents, vous agirez parfaitement ainsi qu'à l'égard des proches, des orphelins et des pauvres.
- Dites du bien aux gens !
- Accomplissez la prière et acquittez-vous de l'aumône [obligatoire] ! Par la suite, vous vous êtes détournés [de cette Alliance] à l'exception d'un petit nombre d'entre vous, et vous vous [en] êtes éloignés ».

« wa idh akhadhnâ mîthâqa banî isrâ'îla : lâ ta'budûna illa l lâha wa bi l wâlidayni ihsânan wa dhi l qurbâ wa l yatâmâ wa l masâkîni wa qûlû li n nâsi husnan wa aqîmu ç çalâta wa âtu z zakâta/thumma tawallaytum illâ qalîlan min kum wa antum mu'ridûna ».

*
* *

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُحْرِجُونَ

أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَسْهَوْنَ ﴿٨٤﴾

« Et [souvenez-vous] lorsque Nous avons pris votre Engagement : (2,84)

— Vous ne ferez pas couler le sang parmi vous ;
— et ne vous expulserez pas [mutuellement] de vos habitats.

Vous avez ensuite reconnu fermement [cette Alliance]
et vous, vous êtes témoins [de tout cela] ».

« wa idh akhadhnâ mîthâqa kum lâ tasfikûna dimâ'a
kum wa lâ tukhrijûna anfusa kum min diyâri kum thumma
aqartum wa antum tachhadûna ».

Bref extrait résumé du commentaire.

« vous ne ferez pas couler le sang parmi vous »¹ peut également se comprendre [et se traduire] ainsi : « vous ne ferez pas couler votre propre sang » en commettant un meurtre sur l'un de vos coreligionnaires, ce qui entraînerait par la loi du talion (qîcâc), que votre propre sang soit versé. Un homme qui ferait cela se mettrait à mort lui-même ; c'est comme si les hommes qui sont unis par la même tradition (milla) faisaient partie d'un corps unique. Il en est de même [en Islâm] lorsque le Prophète dit : « Par la compassion et les bons sentiments que les croyants se témoignent mutuellement, ils sont comme les membres d'un corps unique : lorsqu'un "membre" se plaint de quelque chose, cela se répercute sur tout le "corps" par la fièvre et l'insomnie ».

D'après Ibn Abbâs, la fin du verset s'adresse aux Juifs de Médine et signifie : « et vous [les Juifs de Médine], vous êtes témoins de tout cela ».

Tabari dit : le plus pertinent sur ce point est de considérer que ce "vous" désigne à la fois les Fils d'Israël, aïeux des Juifs de Médine auxquels s'adresse le discours et les Juifs de Médine eux-mêmes².

NOTES DU COMMENTAIRE

1. Comme dans les versets précédents, le "vous" s'adresse aux Juifs de Médine mais renvoie en réalité à leurs aïeux, les Fils d'Israël, contemporains de l'Alliance. Remarquons que d'après le sens admis par Ibn Abbâs, il y a une "rupture" de ce renvoi à la fin du verset.

2. Le texte arabe fait allusion "à l'actualité" du témoignage par l'utilisation d'un verbe à l'inaccompli : "tachhadûna" signifie littéralement « vous êtes témoins », c'est-à-dire : vous êtes encore témoins actuellement de l'Engagement de vos aïeux. Or, récemment, vous le transgressiez

encore sous le rapport du respect que vous vous deviez mutuellement et du respect que vous deviez à l'égard de l'intégralité de l'Alliance.

Ceci sera expliqué dans le verset suivant.

*
* *

ثُمَّ أَنْتُمْ

هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ
تُظَاهِرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِيمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسْرَى
تُفْلِدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ
الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ
إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ
الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٨٥﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ
اشْتَرَوْا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ

وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٨٦﴾

« Par la suite, vous qui êtes ceux-là [mêmes dont il vient d'être question] vous vous entretuez ; vous expulsez certains d'entre vous de leurs habitats et vous vous soutenez mutuellement pour les accabler de crimes et d'hostilité ; mais s'ils vous reviennent captifs, vous payez leur rançon alors que leur expulsion [même] vous était interdite. [Pour agir ainsi] croyez-vous en une partie du Livre [la Thora] et en occultez-vous une autre partie ? Il n'y a pas d'autre sanction pour

(2,85)

ceux d'entre vous qui agissent ainsi, que l'opprobre dans la Vie immédiate et le rejet dans le plus terrible châtement au Jour de la Résurrection. Allâh n'est pas inattentif à ce que vous faites ! »

« *thumma antum hâ'ulâ'i taqtulûna anfusâ kum wa tukhrijûna farîqan min kum min diyârî him tazâharûna 'alay him bi l'ithmi wa l'udwâni wa in ya'tû kum usârâ tufâdû hum wa huwa muḥarramun 'alay kum ikhrâju hum/a fa tu'minûna bi ba'di l'kitâbi wa takfurûna bi ba'din/famâ jazâ'u man yaf'alu dhâlika min kum illâ khizyun fi l'ḥayati d dunyâ wa yawma l'qiyâmati yurâddûna ilâ achaddi l'adhâbi wa mâ llâhu bi ghâfilin 'ammâ ta'malûna* ».

« Ceux-là sont ceux qui échangent la vie immédiate contre l'Autre ; leur châtement ne sera en rien allégé et ils ne seront pas secourus ».

(2,86)

« *ûlâ'ika l'ladhîna ichtarawu l'ḥayâta d dunyâ bi l'âkhirati falâ yukhaffâfu 'an humu l'adhâbu wa lâ hum yunṣarûna* ».

Brefs extraits résumés du commentaire.

“*thumma antum hâ'ulâ'i*” : Ce passage peut se comprendre de deux façons, dit Tabarî.

● Soit que¹ “hâ'ulâ'i” (ceux-là) renvoie à ceux qui ont été mentionnés dans les versets précédents. Le sens est alors le suivant : « Vous qui êtes ces Juifs, Fils d'Israël, ceux-là mêmes qui ont reconnu et affirmé la vérité de l'Engagement que J'ai conclu avec eux, vous, qui vous engagez par cet Engagement à ne pas verser votre propre sang et à ne pas vous expulser de vos habitats, et vous qui étiez [et qui êtes encore] témoins à l'égard de vos propres âmes que tout cela [tout ce que Je vous ordonnais] était un Droit qui Me revenait sur vous, vous deviez en conséquence Me rester fidèles en respectant cet Engagement.

Or, par la suite [que fîtes-vous?], vous vous entretenez et vous vous expulsez... »

● Soit que “hâ'ulâ'” (ceux-là) renforce le pronom “vous” et insiste sur le fait que ceux auxquels s'adresse le discours sont ceux-là mêmes qui vont être décrits plus loin. Le sens est le suivant : « Par la suite, vous êtes ceux-là mêmes [que l'on décrit ainsi :] vous vous entretenez et vous vous expulsez... »².

“*tazâharûna 'alay him*” « *vous vous soutenez mutuellement* » : Cela peut avoir deux sens, dit Tabarî ; soit vous êtes épaulé contre épaulé³ pour vous soutenir dans votre combat contre eux [vos coreligionnaires] ; soit vous prêtez main forte à vos alliés contre eux. « *Mais s'ils vous reviennent captifs, vous payez leur rançon* » : C'est-à-dire, après avoir accepté de les tuer, si certains d'entre vous [les Juifs] se

retrouvent captifs chez ceux de vos adversaires qui ne sont pas juifs, vous n'admettez pas de les laisser en captivité et vous rachetez leur liberté.

Circonstances historiques auxquelles ce verset fait allusion.

D'après Ibn Abbâs, As-Suddiyy et Ibn Zayd, ce verset fait allusion aux Juifs de Médine qui se laissaient entraîner dans les conflits qui éclataient entre les clans arabes dont ils étaient devenus clients.

...Ibn Abbâs commente ainsi ce verset : « [Ce passage signifie :] Vous prêtez main forte aux associateurs⁴ pour accabler vos coreligionnaires de crime et d'hostilité jusqu'à verser leur sang et les expulser de leur habitat (...). Allâh attire ici leur attention sur la nature de leur acte car il leur était interdit dans la Thora de verser le sang de l'un d'entre eux et ils étaient également tenus de payer la rançon pour racheter ceux d'entre eux qui avaient été faits prisonniers par les ennemis.

Or, [à Médine] ils se répartissaient en deux groupes : d'une part, les Qaynuqâ' qui étaient les alliés [du clan arabe] des Khazraj et, d'autre part, les Naḍîr et les Qurayza qui étaient les alliés [du clan arabe] des Aws. Lorsque les Aws et les Khazraj entraient en conflit, les Naḍîr et les Qurayza soutenaient les premiers et les Qaynuqâ' les seconds en sorte qu'ils combattaient leurs propres frères et versaient leur sang ; or, les uns et les autres détenaient la Thora et savaient ce qui leur était permis et ce qui ne l'était pas, alors que les Aws et les Khazraj s'adonnaient au "chirk"⁵ et adoraient des idoles sans rien connaître du Paradis, du Feu, de la Résurrection et du Jour dernier, sans Livre (sacré) et sans discerner les choses interdites et les choses licites.

Lorsque le conflit était terminé, ils rachetaient ceux d'entre eux qui avaient été faits prisonniers, fidèles en cela à la Thora. Ce faisant, ils respectaient une partie du Livre et en délaissaient une autre... ».

NOTES DU COMMENTAIRE

1. La traduction a été faite selon cette première possibilité de compréhension du texte.
2. Selon ce point de vue, une traduction plus élégante serait, par exemple, celle-ci : « Par la suite, voilà ce que vous êtes [devenus] : vous vous entretenez... ».
3. Littéralement : "dos (zaḥr) contre dos".
4. Les Arabes de Médine avant leur entrée en Islâm.
5. Association d'autres divinités à Dieu.

*
* *

En fonction de l'ensemble du commentaire de Tabarî et pour garder le même point de vue circonstancié que lui, on peut dire ceci : après le rappel des bienfaits que Dieu a accordés aux Fils d'Israël et le rappel de certaines transgressions commises autrefois ou récemment, les Juifs

de Médine sont interpellés plus directement : les versets suivants signifient en quelque sorte : « allez-vous continuer de transgresser votre propre Loi par votre hostilité à l'égard de ce Prophète et de cette Révélation alors qu'un engagement avait été pris avec vous, lors de l'Alliance ; que vous reconnaîtriez les Prophètes et les Révélations qu'ils devront transmettre et que vous les feriez connaître au monde » (voir aussi Cor. 3,187).

Les versets 87 à 90 apparaissent donc comme un rappel des caractéristiques principales de l'attitude des Juifs telles qu'elles se dégagent des récits précédents, mais situées, cette fois, dans l'ensemble de leur histoire traditionnelle et mises en rapport avec leur situation "actuelle", à Médine face au Coran, au Prophète et aux croyants.

*
* *

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا
مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ
بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ
اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴿٨٧﴾

« En fait, Nous avions donné le Livre [de la Loi] à Moïse et Nous avons fait suivre d'autres Envoyés après lui. (2,87)

[C'est ainsi qu']à Jésus, fils de Mariam, Nous avons donné des Preuves évidentes [de sa fonction et que] Nous l'avons assisté de l'Esprit Saint. Est-ce que chaque fois qu'un Envoyé vous apporte ce que vos âmes ne désirent pas [connaître], vous allez vous enorgueillir en traitant une partie d'entre eux de menteurs et en tuant une autre partie d'entre eux? »

« wa laqad âtaynâ mûsâ 1 kitâba wa qaffaynâ min ba'di hi bi r-rusuli wa âtaynâ 'issâ bna maryama 1 bayyinâti wa ayyadnâ hu bihrûhi 1 qudusi/a fa kullamâ jâ'a kum rasûlun bimâ lâ tahwâ anfusu kumu stakbartum fa farîqan kadhhabtum wa farîqan taqtulûna ».

*
* *

وَقَالُوا قُلُوبُنَا

غُلْفٌ ۚ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٨﴾

« Ils dirent : “Nos cœurs sont voilés”. Pas du tout ! (2,88)
C'est Allâh qui les a honnis pour leur dissimulation [de la vérité des Envoyés] ; c'est en bien peu de choses qu'ils croient ».

« wa qâlû qulûbunâ ghulfun bal la'ana humu llâhu
bi_kufri_him faqalilan mâ yu'minûna ».

Brefs extraits résumés du commentaire.

Le mot “ghulf” admet une autre lecture : ghuluf. La lecture “ghulf” est celle qui est admise quasi unanimement.

Tous les commentateurs qui admettent cette lecture donnent le sens suivant au verset : « ... Nos cœurs sont voilés... », ce qui signifie, d'après Ibn Abbâs, qu'ils sont scellés et, d'après Qatâda et Abu L'Aliya qu'ils ne comprennent pas.

Quant à ceux qui lisent “ghuluf”, ils donnent le sens suivant au passage : « ... Nos cœurs sont emplis de science... », ce qui signifie, d'après Ibn Abbâs, [qui commente également cette lecture] : « Nos cœurs sont déjà pleins de science et n'ont nullement besoin de Muḥammad ou d'un autre que lui ».

[Tabarî ajoute qu'à son avis] la seule lecture valable est la première, c'est-à-dire “ghulf”.

« C'est Allâh qui les a honnis » : Le verbe “la'ana” (traduit ici par “honnir”) a le sens de : éloigner (ab'ada) ; rejeter au loin (aqçâ) ; bannir (tarada) ; vilipender (akhzâ) ; anéantir, damner (ahlaka)¹.

« pour leur dissimulation impie » : Pour recouvrir et nier la vérité des Envoyés divins.

“fa_qalilan mâ yu'minûna” : « c'est en bien peu de choses qu'ils croient » c'est-à-dire [dit Tabarî], ils reconnaissent et affirment la vérité de l'unicité de Dieu, de la Résurrection, de la récompense et du châtiment mais nient ou dissimulent la vérité de l'Envoyé de Dieu et la vérité de sa fonction prophétique bien qu'ils devraient avoir foi en lui car il est annoncé dans leur Livre et même dans la Révélation que leur a transmis Moïse. Ils croient donc en une partie de leur propre Livre et en rejettent une autre et ce en quoi ils croient est finalement peu de choses.

Tabarî rejette totalement le sens suivant : « bien peu d'entre eux croient » car ce sens correspondrait à la lecture “fa_qalîlun” au nominatif².

NOTES DU COMMENTAIRE

1. On remarque que parmi ces significations du mot “la’ana”, retenues par Tabarî, ne figure pas la signification originelle de maudire (mal-dire) bien que, habituellement, en dehors du texte coranique, la traduction la plus juste du verbe “la’ana” reste “maudire”. Le terme “honnir” est plus proche du sens fondamental de “la’ana”, rappelé ici par Tabarî.

2. Voir le commentaire du verbe “âmana” traduit ici par “croire” pour plus de commodité (voir (2,3)1.1.).

*
* *

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ
وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ
مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿٨٩﴾

« Lorsque leur parvient un Livre [venant] d’auprès d’Allâh, qui confirme ce qu’ils possèdent déjà — et alors qu’auparavant ils imploraient contre les impies l’assistance [du Prophète à venir] —, lorsque leur parvient donc ce qu’ils connaissent déjà, ils le renient et le dissimulent. Que la damnation d’Allâh s’abatte sur les impies dissimulateurs ! ».

(2,89)

« wa lammâ jâ’a _hum kitâbun min ‘indi _llâhi muçaddi-
qun limâ mâ’ _hum/wa kânû min qablu yastaftihûna ‘ala-
_l_ladhîna kafarû/falammâ jâ’a _hum mâ ‘arafû kafarû bi_hi/
fala’natu _llâhi ‘alâ _l_kâfirîna ».

Brefs extraits résumés du commentaire.

« *qui confirme ce qu’ils possèdent déjà* » : c’est-à-dire les Livres que Dieu leur a révélés avant la descente du Coran.

« — *et alors qu’auparavant ils imploraient contre les impies l’assistance* [du Prophète à venir] — ». C’est-à-dire : les Juifs de Médine, avant que Muḥammad ne soit suscité, demandaient à Dieu l’assistance du Prophète qu’ils savaient devoir venir afin qu’il leur apporte la victoire contre les associateurs arabes qui ignoraient ou rejetaient leur foi.

... C’est pourquoi, certains Ançâr¹ commentent ainsi ce verset : « Pendant la Jâhiliyya, nous (les Arabes) les avions longtemps dominés (les Juifs) ; or, nous étions

des associateurs alors qu'eux étaient des gens du Livre². Ils nous disaient : "Voici que le temps est venu où un Prophète sera suscité qui vous combattrait comme ont été combattus les peuples de 'Ad et d'Iram". Mais lorsque Allâh suscita cet Envoyé parmi les Quraysch³ [et non parmi les Juifs] et que nous nous sommes mis à le suivre, ils nièrent et dissimulèrent ce qu'ils savaient à son sujet. C'est pourquoi Allâh dit à leur sujet : lorsque leur parvint enfin ce qu'ils connaissent déjà⁴, ils le renient et le dissimulent ».

...Ibn Abbâs a dit : « Les Juifs [de Médine] demandaient à Allâh, l'assistance de l'Envoyé contre les Aws et les Khazraj et cela, avant qu'il ne soit suscité. Mais lorsqu'Allâh le suscita parmi les Arabes, ils le renièrent ».

...D'après Abu L'Aliya, les Juifs demandaient le secours du "Louangé" (Muḥammad) contre les Associateurs arabes et ils disaient : « Mon Dieu, suscite ce Prophète que nous trouvons mentionné dans notre Livre pour qu'il châtie les associateurs (les Arabes) et les combatte. Mais lorsqu'Allâh suscita Muḥammad et qu'ils virent qu'il n'était pas l'un d'entre eux, ils le renièrent par jalousie pour les Arabes tout en sachant qu'il était effectivement l'Envoyé d'Allâh ». C'est pourquoi, Allâh a dit : lorsque leur parvint enfin ce qu'ils connaissent déjà ils le renient et le dissimulent »⁵.

NOTES DU COMMENTAIRE

1. Les Auxiliaires (Anṣâr) sont les musulmans de Médine principalement d'origine arabe, de la tribu des Aws ou des Khazraj.

2. Les Arabes associaient de nombreuses idoles au culte d'Allâh, alors que les Juifs restaient fidèles au monothéisme.

3. Tribu arabe de la Mekke à laquelle appartenait le Prophète.

4. Qu'il s'agisse de l'Envoyé ou de la Révélation que cet Envoyé divin transmet, en confirmation des Révélations antérieures.

5. On remarquera encore une fois combien il importe de laisser aux mots leur sens fondamental, rappelé par Tabarî, afin de conserver à la traduction le maximum de cohésion du texte original. Ainsi, les Juifs accusés de "kufr" ne sont pas véritablement accusés d'incrédulité, mais ils sont accusés de renier et de dissimuler cela même en quoi ils croient ou prétendent croire. Rappelons que Tabarî donne au verbe âmana (traduit habituellement par "croire") le sens de reconnaître et affirmer la vérité de quelque chose (voir (2,3)1.1.).

*
* *

بِسْمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا
 أَنْ يُنَزِّلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۚ فَبَاءَ وَ
 يَغْضَبُ عَلَى غَضَبٍ ۚ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴿٢٠﴾

« Combien est mauvais ce contre quoi ils ont échangé leur âme : renier et dissimuler ce qu'Allâh a fait descendre [sur Son Envoyé Moïse], par dépit, en voyant qu'Allâh fait descendre quelque chose de Sa Faveur sur celui d'entre Ses serviteurs qu'Il veut ; ils ont encouru ainsi Colère [divine] sur Colère ; et aux impies dissimulateurs sera infligé un châtement avilissant ».

(2,90)

« bi'sa_ma _chtaraw bi_hi anfusa_hum : an yakfurû
 bi_mâ anzala _l_lâhu baghyan an yunazzila _l_lâhu min
 faqli_hi 'alâ man yachâ'u min 'ibâdi_hi fa_bâ'û bi_ghaḍabin
 'alâ ghaḍabin/wa li_l_kâfirîna 'adhabun muhînun ».

Brefs extraits résumés du commentaire.

Le sens de ce verset est le suivant, dit Tabarî : Combien est mauvais ce contre quoi ils ont vendu leur âme : ils l'ont vendu contre le reniement et la dissimulation (kufr) de ce qu'Allâh avait révélé auparavant au sujet de la mission prophétique de Muḥammad, dans le Livre (la Thora) qu'Il avait fait descendre sur Moïse ; ils ont également renié l'ordre qu'Allâh leur avait donné alors : reconnaître et affirmer (taḍīq) la vérité de cette mission et suivre cet Envoyé. Ils ont agi ainsi par jalousie parce qu'Allâh faisait descendre quelque chose de Sa Faveur — et Sa Faveur consiste ici en Sagesse, Signes et Prophétie — sur celui qu'Il voulait parmi Ses serviteurs c'est-à-dire, en l'occurrence, Muḥammad — sur lui les Grâces et la Paix —. En effet, ils étaient jaloux de voir que cette Faveur était accordée à un descendant d'Ismaël et non à un descendant d'Israël.

« ils ont encouru ainsi Colère [divine] sur Colère ».

... D'après Ibn Abbâs, « ils ont encouru ainsi la Colère divine pour avoir nié la vérité de ce Prophète après avoir déjà encouru la Colère divine pour avoir négligé la Thora » [Voir les versets précédents, surtout 2,61 et 2,65].

... Ach_Cha'bî a dit : « Au jour de la Résurrection, les hommes seront répartis en quatre demeures spirituelles¹ : il y aura l'homme qui aura cru en Jésus et en Muḥammad et qui aura une double récompense. Il y aura celui qui aura “nié et couvert” la vérité de Jésus tout en croyant à Muḥammad et

qui n'aura qu'une seule récompense. Il y aura celui qui aura nié et dissimulé la vérité de Jésus et celle de Muḥammad et qui encourra Colère divine sur Colère. Il y aura enfin l'associateur arabe [de la Jāhiliyya], qui aura nié la vérité de Jésus mais qui sera mort avant la venue de Muḥammad et qui n'encourra qu'une seule Colère ».

D'après d'autres commentateurs, la première Colère divine encourue par les Juifs est due à leur rejet de l'Évangile et de Jésus [voir le verset précédent 2,87] et d'après d'autres, elle est due au fait que certains d'entre eux s'adonnèrent au culte du Veau d'Or [voir les versets précédents surtout 2,54]. Tous sont unanimes pour considérer que la seconde Colère divine est due à leur attitude de "kufr", c'est-à-dire de négation et de dissimulation à l'égard de Muḥammad.

NOTE DU COMMENTAIRE

1. La répartition des êtres au Jour de la Résurrection est décrite ici en fonction de leur attitude à l'égard de Jésus et de Muḥammad. Les données traditionnelles mentionnent des dizaines, voire des centaines d'autres répartitions qui ne sont nullement en contradiction les unes avec les autres car elles sont établies chaque fois en fonction d'un aspect différent de l'état spirituel de l'être. Il y aurait toutefois à dégager une certaine hiérarchie entre ces répartitions en fonction du degré d'universalité du point de vue adopté pour les établir.

*
* *

Les versets suivants, 91 à 102, constituent, pour une part, une reprise des rappels antérieurs sur les infidélités des Juifs à l'égard de leur propre tradition mais envisagés cette fois-ci par rapport à leur foi, à leur sincérité et leur science. Les fins de versets sont significatives à ce sujet : pourquoi avez-vous dit ou fait telle ou telle chose « **si vous étiez croyants** » [fin du verset 91 et 93] ou encore « **si vous étiez sincères** » [fin du verset 94] ou encore « **si seulement vous saviez** » [fin des versets 102 et 103].

Ce passage comporte également des éléments nouveaux, à la fois au sujet de l'histoire des Juifs (à l'époque de Salomon) et au sujet de la nouvelle Révélation car nous apprenons que c'est l'Ange Gabriel qui, avec la permission de Dieu, fit descendre le Coran sur le cœur du Prophète.

Nous pourrions faire ici une remarque générale sur le style des grandes "sourates analytiques" de l'époque médinoise : le discours coranique se déploie par périodes successives ; chaque période reprend synthétiquement certains éléments développés antérieurement ou, encore, les reprend selon un point de vue différent tout en apportant des détails supplémentaires et en introduisant de nouveaux éléments qui annoncent à leur tour ce qui va suivre.

Il y a là, pour chacune de ces périodes, quelque chose qui est, sous un certain rapport, analogue à l'ensemble de la sourate et même à l'ensemble du Coran.

En effet, chaque sourate contient tout en principe et, sous le rapport des principes, elle n'apporte rien de véritablement nouveau bien que chacune par rapport à l'autre comporte une nouvelle formulation ou encore, une nouvelle application des principes à un certain ordre du monde, qu'il s'agisse du monde envisagé dans son développement historique ou du monde envisagé dans la simultanéité de ses différents états constitutifs.

Or, la même chose peut encore être dite du Coran qui est globalement une reprise de l'essentiel des traditions abrahamiques antérieures juives et chrétiennes, tout en comportant la "nouveau" sous le rapport de la formulation et sous celui de l'achèvement du cycle traditionnel abrahamique. Cet achèvement, recentré sur le monothéisme, est en réalité une réactualisation du monothéisme initial d'Abraham. Par ce dernier aspect, le Coran "ouvre" en quelque sorte sur la période appelée "la Fin des Temps" tout comme chaque sourate, ou chaque période dans une sourate, ou même chaque verset, récapitule explicitement ou implicitement ce qui précède et "ouvre" sur ce qui suit.

Il faut toutefois faire ici une réserve : en effet, si l'analogie est applicable sous certains rapports, il n'est pas possible de la généraliser : les versets, les périodes ou les sourates se suivent et chacun ou chacune "ouvre" sur la suite, mais, aucune Révélation ne "suit" celle du Coran.

En réalité, le cycle de la révélation abrahamique s'achève avec le Coran, mais ce n'est pas à dire que la "descente" du Coran soit achevée. Selon le hadîth et le Coran lui-même (48,4), le Coran ne cesse de "descendre" sur les cœurs des croyants chaque fois qu'il est lu, étudié ou psalmodié. De ce point de vue apparaît une nouvelle analogie entre le Coran dans sa permanence rituelle et chacune de ses parties : chaque nouvelle lecture "intègre" ce qui précède et ouvre des possibilités nouvelles de conception, de même que chaque verset "intègre" ce qui le précède et ouvre sur ce qui suit.

Remarquons enfin que le Coran insiste particulièrement sur les erreurs antérieures les plus graves lorsque celles-ci correspondent à des tendances qui restent actuelles dans cette période sur laquelle "ouvre" la Révélation coranique : par exemple, le rappel de l'adoration du Veau est en réalité, moins un blâme à l'égard des ancêtres des Juifs qu'un avertissement à l'égard de tous les êtres dont la tendance, à la fin des temps, est justement de préférer une "idole vaine", mais bien visible, formelle et concrète, à l'adoration de la Vérité elle-même, difficilement perceptible au sens informel et relevant du domaine du "cœur", c'est-à-dire de l'intellect véritable.

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنزَلَ
عَلَيْنَا وَنَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ
قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٩١﴾

(2,91)

« Quand on leur dit “Croyez en ce qu’Allâh a fait descendre”, [c’est-à-dire le Coran] ils répondent : “Nous croyons en ce qui a été descendu sur nous” [c’est-à-dire la Thora]. »

[Ils dirent cela] tout en reniant ce qui est venu par la suite et qui est [pourtant] la Vérité confirmant ce qu’ils ont déjà reçu.

Dis [leur] : “Pourquoi donc, si vous étiez croyants, avez-vous tué antérieurement les Prophètes d’Allâh ? »

« wa idhâ qîla la_hum : âminû bimâ anzala _llâhu/qâlû :
nu’minu bimâ unzila ‘alay_nâ/wa yakfurûna bimâ warâ’
a_hu wa huwa _l_haqqu muçaddiqan limâ ma’a_hum/qul :
falima taqtulûna anbiyâ’a _llâhi min qablu in kuntum
mu’minîna ».

Brefs extraits résumés du commentaire.

Les Juifs de Médine auxquels s’adresse ce verset ne sont pas, bien entendu, ceux qui tuèrent antérieurement les Prophètes. En réalité, dans ces versets de la sourate de la Génisse, comme dans les versets des autres sourates, Dieu s’adresse aux Juifs de Médine qui vivent parmi les musulmans et côtoient le Prophète, en leur rappelant les bienfaits qu’Il avait accordés antérieurement à leurs aïeux, les Fils d’Israël, et en leur rappelant également les actes d’impiété dont leurs aïeux se rendirent coupables à certains moments [de leur histoire].

Comme nous l’avions déjà dit [dit Tabarî], les Arabes utilisaient fréquemment l’apostrophe comme s’ils attribuaient telle ou telle chose à leur interlocuteur direct, alors qu’en réalité, ils font allusion à sa tribu, à ses ancêtres ou à ses alliés.

*
* *

بِغِي
الْحَقِّ

وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ
وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ﴿٩٢﴾ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ
الطُّورَ خُذُوا مَاءَ آتَيْنَكُم بِقُوَّةٍ وَأَسْمِعُوا قُلُوبًا مِّمَّنَّا وَعَصَيْنَا
وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ يُكْفِّرُهُمْ قُلْ نَسْمَا يَا مُرْكُم بِهِ
إِنَّمَا كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٣﴾

« En fait, Moïse vous avait apporté les Preuves évidentes ; par la suite, vous avez pris le veau [comme idole] en étant injustes [à l'égard de vos propres âmes] ». (2,92)

« wa laqad jā'a_kum mûsâ bi _l_bayyinâti thumma _ttakhadhtumu _l_'ijla min ba'di_hi wa antum zâlimûna ».

« Et [souvenez-vous] lorsque Nous avons pris votre Engagement et que Nous avons élevé le Mont [Sinai] au-dessus de vos têtes [en vous disant] : “Prenez fermement ce que Nous vous avons donné et écoutez”. Ils répondirent : “Nous avons entendu mais nous avons désobéi”, et du fait de leur dissimulation impie, ils ont été abreuvés [d'amour] pour le Veau, jusqu'au fond du cœur. Dis leur : “Combien est détestable ce que vous ordonne “votre foi” si [comme vous le prétendez] vous êtes croyants” ». (2,93)

« wa idh akhadhnâ mîthâqa_kum wa rafa'nâ fawqa_kumu _t_tûra : khudhû mâ âtaynâ_kum bi_quwwatin wa sma'û/qâlû : samî'nâ wa 'açaynâ/wa uchribû fî qulûbi_himu _l_'ijla bi_kufri_him/qul : bi'sa_mâ ya'muru_kum bihi imânu_kum in kuntum mu' minîna ».

Pour situer les événements de l'histoire sacrée auxquels il est fait allusion dans ces deux versets, se reporter aux commentaires des versets 2,51, 2,54 et 2,63.

Bref extrait résumé du commentaire

« ... ils ont été abreuvés [d'amour] pour le Veau... »

Tabarî est de l'avis de Qatâda, d'Abû al_Aliya et de Rabi' ibn Anas qui commentent ainsi : « ils ont été abreuvés dans leur cœur d'amour pour le "veau" ».

D'après d'autres, ce passage signifie : « ...ils ont été abreuvés de l'eau dans laquelle les poussières du "veau" furent dispersées ».

Ils fondent leur opinion sur le propos suivant :

... As_Suddiyy a dit : « Lorsque Moïse revint vers son peuple, il prit le "veau"¹ que son peuple s'était mis à adorer, le brisa², le réduisit en poussière avec une lime et dispersa celle-ci dans la mer. Il n'y eut pas une seule mer où cette poussière ne se répandit. Moïse dit alors à son peuple : « Buvez-en ! ». Chacun en but et l'or apparut sur la moustache de tous ceux qui avaient conçu un amour pour le "veau" ».

[Tabarî dit :] Le commentaire le plus juste de ce passage est celui qui est donné par ceux qui commentent ainsi : « ils ont été abreuvés dans leur cœur d'amour pour le "veau" » car on ne dit pas que quelqu'un a été **abreuvé dans son cœur** d'eau. Cette expression "être abreuvé dans son cœur" ne s'utilise que pour l'amour (ḥubb) dans le sens où, l'amour a été versé dans le cœur au point de l'obnubiler.

Si le terme "amour" (ḥubb) n'est pas mentionné dans le verset c'est que le sens est suffisamment clair car il est bien évident que le "veau" ne peut pas imprégner le cœur et que ce n'est que l'"amour" pour le veau qui peut l'imprégner³.

NOTES DU COMMENTAIRE

1. Rappelons que selon ces données traditionnelles, les Juifs avaient réuni en un tas les parures prises aux Égyptiens avec l'intention de les brûler afin de s'en débarrasser. Le Samaritain projeta sur ce tas la poignée de terre foulée par le pied de l'Ange Gabriel (ou, d'après certains, par le sabot de la jument montée par cet Ange) en prononçant les mots : « **sois** de la forme d'un corps de veau qui meugle », ce qui se produisit effectivement du fait du pouvoir "vivificateur" détenu alors par le Samaritain. (Se reporter au commentaire du verset 2,51).

2. Le mot arabe "dhabāḥa" signifie à la fois "briser" et "égorger". Les données traditionnelles ne précisent pas si le "veau" était revenu à l'état inerte après avoir été vivifié ou s'il était resté "vivant". Dans le premier cas, il faut comprendre que Moïse a brisé la statue avant de la réduire en poussière et dans le second cas il aurait d'abord égorgé le "veau" dont la forme redevenait aussitôt minérale, et il l'aurait ensuite "limé".

3. Notons que Tabarî ne rejette pas les données historiques mentionnées par As_Suddiyy. Ce qu'il n'admet pas, c'est l'utilisation inappropriée de cette anecdote pour expliquer ce passage. Il ne suffit pas que l'histoire relatée par As_Suddiyy concerne l'histoire sacrée à laquelle se rapporte le verset pour que les termes du propos d'As_Suddiyy soit une explication des termes coraniques similaires car le même terme peut correspondre à des réalités différentes selon le contexte. Or, Tabarî rappelle qu'il est indispensable de tenir compte à la fois du contexte coranique d'un terme et de la signification habituelle de ce terme lorsqu'il est employé dans un contexte linguistique spécial : "être abreuvé" n'a pas le même sens qu'"être abreuvé dans le cœur".

*
* *

قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ

الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمْنُوا أَلَمَوْتِ إِنْ

كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٤﴾

« Dis leur : “ Si [comme vous le dites] la Demeure dernière vous est exclusivement destinée et qu'elle ne l'est pas aux autres hommes, souhaitez donc mourir si vous êtes sincères ! »¹.

(2,94)

« qul : in kânat la_kumu _d_dâru _l_âkhiratu 'inda _llâhi khâlîṣatan min dûni _n_nâsi fatamannawu _l_mawta in kuntum ṣadiqîna ».

Brefs extraits résumés du commentaire

Tabarî cite ici des propos, notamment de Qatâda, qui expliquent que ce verset constitue une des réponses aux affirmations péremptoires des Juifs de Médine qui disaient par exemple : « Nul n'entrera au Paradis s'il n'est Juif ou Chrétien » (Cor. 2,111) ou encore : « Nous sommes les Fils de Dieu et Ses Bien-aimés »². (Cor. 5,18).

NOTES DU COMMENTAIRE

1. « Si la Demeure dernière vous est exclusivement destinée et qu'elle ne l'est pas aux autres hommes... ».

La traduction littérale serait : à l'exclusion des hommes. Le texte arabe est particulièrement significatif car il comporte une allusion à la prétention des descendants des Fils d'Israël à l'exclusivité de l'élection divine que Dieu a accordée à leurs ancêtres (voir les versets 2,40 et 2,47) ; selon eux celle-ci ne saurait être accordée **au genre humain** sauf à eux-mêmes.

Le Coran affirme catégoriquement “l'égalité” des hommes devant la Volonté divine : l’“élection” et la “distinction” spirituelle n'est pas un état de fait dont Dieu lui-même devrait s'accommoder, mais reste à tout jamais un “choix” divin dont Dieu gratifie qui Il veut (voir par exemple le verset suivant 2,105). De plus, le Coran rappelle à tous les hommes que « le plus noble d'entre vous auprès de Dieu est celui d'entre vous qui Le craint le plus » (Cor. 49,13).

2. Le Coran attribue en réalité ces affirmations aux Juifs et aux Chrétiens. Mais le contexte dans lequel se situe la réponse à ces affirmations permet d'affirmer sans hésiter qu'elle est destinée ici aux Juifs de Médine.

*
* *

وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ

وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٩٥﴾

« Mais ils ne souhaiteront jamais cela du fait de ce que leurs mains détiennent déjà. Et c'est Allâh qui sait [ce qu'il en est] au sujet des injustes [à l'égard de leurs propres âmes] ».

(2,95)

« wa lan yatamannaw_hu abadan bimâ qaddamat aydî_him wa _llâhu 'alîmun bi _z_ zâlimîna ».

Brefs extraits résumés du commentaire.

« ...du fait de ce que leurs mains détiennent déjà... ».

...D'après Ibn Abbâs cela signifie : « du fait de la science qu'ils détiennent au sujet de ce qui est consigné dans leur Livre à propos du Prophète et qu'ils ont sciemment dissimulée et niée ».

...D'après d'autres, comme Ibn Jarîj, ce passage signifie : « ...du fait des fautes commises antérieurement par leurs mains ».

Ce qui signifie [ajoute Tabarî] : du fait des fautes qu'ils ont commises avant, même si ces fautes ont été commises autrement que par leurs mains. Ceci est justifié, car les fautes les plus graves commises par les hommes sont accomplies avec les mains. [Or, il est fréquent en arabe d'attribuer le tout à une de ses parties] C'est pourquoi il est permis d'attribuer l'ensemble des fautes commises par quelqu'un à des actes de ses mains¹.

... Mais Ibn Jarîj interprète également ce passage ainsi : « du fait qu'ils savent parfaitement que Muḥammad est Prophète mais qu'ils ont sciemment caché leur science à ce sujet... »².

« C'est Allâh qui sait [ce qu'il en est] au sujet des injustes », c'est-à-dire, continue Ibn Jarîj : « Allâh possède la Science [véritable] au sujet de l'injustice des hommes qu'ils soient juifs, chrétiens, où appartenant à toutes autres traditions et Il sait ce qu'ils font .Le propre de l'injustice des Juifs [de l'époque du Prophète], est d'avoir été impie à l'égard d'Allâh, d'une part en transgressant l'ordre qu'Il leur avait donné d'obéir et de suivre le "Louangé" [annoncé dans leur Livre] et cela, alors qu'ils avaient eux-mêmes imploré [contre les Arabes] l'assistance de ce Prophète avant qu'il ne soit suscité et, d'autre part, ils ont été impies dissimulateurs en reniant la vérité de sa fonction prophétique alors même qu'ils savaient qu'il était prophète (nabiyy) et envoyé (rasûl) ».

NOTES DU COMMENTAIRE

1. Il faut signaler qu'il y a également, dans ce verset, une allusion à deux fautes précises commises par les Fils d'Israël et mentionnés précédemment : l'une, la "fabrication" du Veau et l'autre, l'altération de l'Écriture "par leurs mains" (voir 2,89). Tabarî ne relève pas cet aspect qui doit apparaître évident à qui est quelque peu familiarisé avec cette sourate.

2. Ce qui veut dire qu'ils savent également que leur prétention à être les seuls à entrer au Paradis n'est pas justifiée : c'est pourquoi ils ne peuvent souhaiter la mort car ils savent qu'ils auront des comptes à rendre sur ces points.

*
* *

وَلَنَجْذِبَهُمْ أَكْرَصَ النَّاسِ
عَلَىٰ حَبِيزَةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ
سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُخْرَجٍ مِنْ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ
بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾

« Tu trouveras certainement que ce sont les hommes les plus attachés à la vie, [plus attachés encore] que ne le sont ceux qui associent [d'autres divinités à Dieu] et dont chacun souhaite [à l'autre] qu'il soit maintenu mille ans en vie bien que s'il était maintenu en vie, cela ne l'éloignerait pas du châtement.

(2,96)

Allâh voit ce qu'ils font ».

« wa latajidanna hum ahraça n-nâsi 'alâ hayâtin
wa mina l-ladhîna achrakû yawaddu aḥadu hum law
yu'ammuru alfa sanatin wa mâ huwa bi-muzaḥẓihi hi mina
l-'adhâbi an yu'ammara/wa llâhu baqîrun bimâ ya'
malûna ».

Brefs extraits résumés du commentaire

« ...ce sont les hommes les plus attachés à la vie... »

Ces Juifs sont les plus attachés à la vie car ils savent ce que Dieu leur réserve dans l'Autre Monde comme sanction du fait de leur acte délibéré de dissimulation

(kufr) de leur science. Ils sont même plus attachés à la vie que les associateurs qui n'avaient pas autant de raisons d'abhorrer la mort puisqu'ils n'admettaient pas ce qui était annoncé au sujet du Prophète et ne croyaient pas à la Résurrection.

D'après la plupart des commentateurs, "les associateurs" mentionnés ici sont les Majûs (Mazdéens) de l'ancienne Perse qui ne croyaient pas à la résurrection et désiraient la longévité au point de se souhaiter mutuellement une vie de mille ans.

... Ibn Abbâs a dit : « l'associateur (muchrik) n'avait rien à espérer après la mort, aussi souhaitait-il la longévité. Mais le Juif savait, lui, ce qui l'attendait après la mort... ».

« ...dont chacun souhaite [à l'autre] qu'il soit maintenu mille ans en vie ».

Ce passage apporte une précision au sujet des associateurs auxquels il est fait allusion dans ce verset. Cette précision permet à Ibn Abbâs de dire de quels associateurs il s'agit exactement dans ce verset :

... « Ce sont les Persans (a'âjim) qui, lorsqu'ils éternuent, se disent mutuellement "vis mille ans"¹ ».

NOTE DU COMMENTAIRE

1. Tabarî mentionne ici six propos différents mais concordants, dont deux sont rapportés à Ibn Abbâs et un à Sa'id ibn Jubayr. Dans ces trois cas les termes de la prière que les Persans s'adressent mutuellement est en persan dans le texte dont deux fois : zeh hezâr sâl = vis mille ans !

*
* *

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ
عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى
لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ
وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ ﴿٩٨﴾

« Dis : "Qui est hostile à Gabriel? [Que celui-là sache que] c'est lui [Gabriel] qui, avec la permission d'Allâh, l'a fait descendre progressivement sur ton cœur en tant que Confirmateur de ce qui l'a précédé et en tant que Guide et Bonne nouvelle pour les croyants" ».

(2,97)

« qul : man kâna 'aduwwan li_jibrîla fa'inna_hu nazzala_hu 'alâ qalbi_ka bi_'idhni _llâhi muçaddiqan limâ bayna yaday_hi wa hudan wa buchrâ li_l_mu'minîna ».

« Celui qui est hostile à Allâh, à Ses Anges, à Ses Envoyés, à Gabriel et à Mikâël [qu'il sache qu']Allâh est l'ennemi des impies dissimulateurs ».

(2,98)

« man kâna 'aduwwan li_l_llâhi wa malâ'ikati_hi wa rusuli_hi wa jibrîla wa mikâla fa_inna _llâha 'aduwwun li_l_kâfirîna ».

(2,97). « *qui l'a fait descendre progressivement sur ton cœur* » :

C'est-à-dire qui a fait descendre progressivement (nazzala) le Coran sur le cœur du Prophète¹.

(2,97-98)1. *Circonstances de la révélation de ce verset.*

Tous les commentateurs sont unanimes pour considérer que ce verset a été révélé après une controverse avec les Juifs qui avaient affirmé que l'Ange Gabriel était leur ennemi alors que l'Ange Mikaël serait leur ami.

Les commentateurs ont toutefois des avis quelque peu différents sur la circonstance précise qui amena les Juifs à affirmer cela.

Tabarî va citer plusieurs propos qui se rejoignent sur le fond mais diffèrent au sujet des interlocuteurs en présence. D'après Ibn Abbâs, la controverse aurait eu lieu entre les Juifs de Médine et le Prophète lui-même et, d'après Ach_Cha'bi, la controverse rapportée en des termes presque identiques aurait eu lieu avec Umar ibn al_Khattab. D'après cette version, Umar revint ensuite auprès du Prophète et celui-ci lui récita ce verset qui venait juste d'être révélé, avant même que Umar ne lui parlât de son entrevue avec les Juifs. Nous donnerons ici la traduction complète du propos d'Ibn Abbâs et la fin de celui d'Ach_Cha'bi.

1.1. ... Ibn Abbâs a dit : « Un groupe de Juifs se trouva un jour en présence de l'Envoyé d'Allâh et ils lui dirent :

— O Abû_l_Qâsim² ! parle-nous de certaines choses à propos desquelles nous allons t'interroger et que seul un Prophète peut connaître.

L'Envoyé leur dit :

— Interrogez-moi sur ce que vous voulez mais accordez-moi d'abord la caution d'Allâh et accordez-moi [de prendre avec vous le même engagement que] celui que prit Jacob à l'égard de ses fils : si je vous parle de quelque chose que vous connaissez déjà, vous me suivrez dans la Soumission (Islâm) à Allâh³.

— Soit, cela t'est accordé.

— Alors, interrogez-moi sur ce que vous voulez !

— Informe-nous sur ces quatre choses que nous allons te demander :

● Dis-nous quelle était la nourriture qu'Israël s'était interdit à lui-même avant que ne fût descendue la Thora⁴ !.

● Dis-nous comment est le "liquide" propre à la femme et le "liquide" propre à l'homme et comment en procède un être masculin ou féminin.

● Dis-nous quel est l'état de ce Prophète "Illettré"⁵, dans son sommeil, et quel est son "ami" parmi les Anges.

L'Envoyé d'Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — leur répondit ceci :

— Vous êtes tenu à votre engagement envers Allâh. Si je vous informe [sur ce que vous me demandez] vous me suivrez !

Ils lui donnèrent alors l'engagement qu'il voulait [de leur part] et il leur dit :

— Par Celui qui fit descendre la Thora sur Moïse, je vous adjure de me répondre. Savez-vous que, lorsqu'Israël (Jacob) fut gravement malade et que sa maladie persista, il fit le vœu de s'interdire pour toujours sa nourriture et sa boisson préférées, si Dieu le guérissait ? Or, sa nourriture préférée était la chair de chameau — Tabarî ajoute ici, qu'à son avis, la boisson préférée d'Israël était le lait de chamelle. —

— Mon Dieu, oui [nous savons] !

— Je prends Allâh à témoin contre vous et par Allâh, Celui en dehors de qui il n'y a pas de dieu, Celui qui a fait descendre la Thora sur Moïse, je vous adjure de me répondre ! Savez-vous que le "liquide" (séminal) de l'homme est blanc et épais et que celui de la femme est jaune et fin et suivant que c'est l'un ou l'autre de ces liquides qui domine, l'enfant sera de l'un ou de l'autre sexe (...), avec la permission d'Allâh.

— Mon Dieu, oui, [nous savons] !

— Mon Dieu, sois témoin ! dit le Prophète et [s'adressant à nouveau à ses interlocuteurs] il leur dit encore, après les avoir adjurés de répondre :

— A propos de ce Prophète "Ummi", savez-vous que ses yeux dorment alors même que son cœur ne dort pas ?

— Mon Dieu, oui [nous savons] !

— Mon Dieu, sois témoin !

— Parle nous à présent de ton "ami" (waliyy) parmi les Anges. C'est à ce propos que nous te suivrons ou que nous te laisserons.

— Mon "ami" est Gabriel (Jibrîl) et aucun Prophète ne fut jamais suscité sans qu'il ne fût son "ami".

— Dans ce cas, nous te laisserons car si ton "ami" avait été un autre Ange, nous t'aurions suivi et nous aurions affirmé que tu dis la vérité.

— Qu'est-ce qui vous empêche d'affirmer que je dis la vérité ?

— Le fait que Gabriel est notre ennemi.

C'est alors qu'Allâh fit descendre les versets suivants :

"Celui qui est hostile à Gabriel [qu'il sache que] c'est lui qui l'a fait descendre progressivement sur ton cœur" (Cor. 2,97) jusqu'au verset "... comme s'ils ne savaient pas" (Cor. 2,101) ».

... Dans un dialogue équivalent entre le Prophète et les Juifs, rapporté par Ibn Hawchab, ils expliquent pourquoi Gabriel est leur ennemi : « Gabriel ne vient qu'avec la guerre, la violence et le combat »⁶.

1.2. Enfin dans la controverse rapportée par... Ach Cha'bi, ils disent à un certain moment à Umar :

« — Parmi les Anges il y en a un qui nous est hostile et un autre qui a une attitude pacifique à notre égard (...)

— Quel est celui d'entre eux qui est votre ennemi et quel est celui qui est votre ami? leur demanda Umar.

— Notre ennemi est Gabriel et notre ami est Mikaël, lui répondirent-ils.

— En quoi êtes-vous ennemis de Gabriel et en quoi êtes-vous en bonne entente avec Mikaël?

— C'est que Gabriel est l'Ange de la dureté, de l'âpreté, de la rigueur, de la fermeté, du châtiment et d'autres choses semblables alors que Mikaël est l'Ange de l'indulgence, de la miséricorde, de la souplesse et d'autres choses semblables.

— Quelle est leur situation respective par rapport à leur Seigneur?

— L'un est à Sa Droite et l'autre à Sa Gauche⁷.

— Par Allâh, Celui qui est tel qu'il n'y a pas de divinité autre que Lui, tous les deux, ainsi que Celui qui est entre eux⁸, sont ennemis de celui qui leur est hostile car il ne convient pas que Gabriel soit hostile à celui que Mikaël traite pacifiquement ou que Mikaël ait des rapports pacifiques à l'égard de celui que Gabriel traite en ennemi (...) Umar voulut alors retourner auprès du Prophète; il chercha d'abord et le trouva finalement sortant de chez quelqu'un. Le Prophète lui dit aussitôt :

— O Ibn al-Khattâb ! Ne vais-je pas te réciter quelques versets qui viennent de "descendre"?

Et le Prophète récita : « Dis : "Qui est hostile à Gabriel?" [Que celui-là sache] que c'est lui qui, avec la permission d'Allâh, l'a fait descendre progressivement sur ton cœur... ».

(2,97-98) 2. « Dis... c'est lui qui, avec la permission d'Allâh, l'a fait descendre progressivement sur ton cœur... »

Pour comprendre la suite du commentaire il faut signaler que la traduction littérale du verset serait celle-ci : « Dis [à] celui qui est hostile à Gabriel : "c'est lui qui... l'a fait descendre... sur ton cœur"... » Ou encore : « Dis : "Qui est hostile à Gabriel? C'est lui qui... l'a fait descendre... sur ton cœur" ». Dans les deux cas, le Prophète est chargé de dire une phrase où il est question de son propre cœur. On s'attendrait donc à ce que cette phrase soit formulée ainsi : Dis : "C'est lui qui l'a fait descendre sur mon cœur".

[En résumé, Tabarî explique ici] pourquoi il est dit "sur ton cœur" ('ala qalbi-ka) alors que ces mots se trouvent dans une phrase que le Prophète doit dire aux Juifs : on devrait normalement avoir "sur mon cœur" ce qui serait d'ailleurs exact.

En arabe, il est permis [dit Tabarî] de dire indifféremment à quelqu'un : « Dis : le bien est auprès de toi » ou encore : « Dis : le bien est auprès de moi ».

Pour résumer brièvement les explications de Tabarî en termes habituels à la syntaxe française : il est permis, en arabe, d'exprimer un

discours indirect sous la forme d'un discours direct en conservant les mêmes pronoms ("ton cœur" au lieu de "mon cœur") mais sans faire appel à la conjonction "que" : « Dis... : c'est lui qui... l'a fait descendre sur ton cœur » au lieu de : « Dis... **que** c'est lui qui... ». Toutefois la traduction française devra rétablir le discours indirect complet avec la conjonction "que" car le français n'admet pas le discours semi-direct.

(2,97)3. *Les différentes lectures du nom des Anges Gabriel et Mikaël (Résumé) et la signification de ces noms.*

Les gens du Hijâz disent Jibrîl et Mikâl, lecture adoptée par les Écoles de Médine et de Baçra.

Les gens de la tribu des Tamîm et de Qays ainsi que certaines tribus du Nejd disent Jibra'îl et Mikâ'il. C'est la lecture adoptée à Kûfâ.

Hasan al-Baçrî et Ibn Kathîr lisaient Jabrîl, qui est une lecture inadmissible [dit Tabarî].

Les Banû Asad disent Jibrîn avec un nûn à la place du lâm et on rapporte que certains Arabes disent également Jibrâ'îl et Mikâ'îl.

Enfin on rapporte que Yahya ibn Ya'mur lisait Jabra'îl.

... D'après Ibn Abbâs « Jibrîl signifie serviteur d'Allâh ('abd Allâh) et Mikâ'îl signifie esclave d'Allâh ('abîd Allâh) et le nom "îl" signifie Allâh ».

... D'après Abd Allâh ibn Harth « Îl, c'est Allâh en hébreu ».

Tabarî ajoute : quant à ceux qui lisent Jabra'îl et Mikâ'îl, ils rattachent les mots "jabra" et "mikâ" à un nom donné à Dieu en arabe, au lieu de les rattacher au nom donné à Dieu, en syriaque ou en hébreu. Ce nom de Dieu proprement arabe est "Ill" que l'on trouve mentionné dans le verset : « lâ yarqubûna fî mu'minîn illan wa lâ dhimmatan »⁹.

La plupart des gens de science disent que al-'îl signifie Dieu et d'après certains commentateurs comme Abû Mujlîz le verset « Ils n'observent en un croyant, ni ill ni engagement » est équivalent à : « ils n'observent [dans leur comportement] à l'égard d'un croyant, ni Allâh, ni leur engagement » (Cor. 9,10)¹⁰.

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (2,97-98)

1. L'expression "faire descendre progressivement" est la traduction littérale du verbe "nazzala" (dont dérive le mot "tanzîl") toujours employé dans le Coran pour désigner la descente en mode progressif (tanzîl) d'une Révélation. En particulier, la descente du Coran fut échelonnée sur les vingt et un ans que dura la mission du Prophète et opérée, sur ordre divin, par l'Ange Gabriel qui fit descendre les versets un à un du Ciel de ce bas-monde sur le cœur du Prophète selon les circonstances providentiellement disposées à cette fin. (Voir aussi : 2,185).

2. Abû l-Qâsim (= père de Qâsim) est l'un des noms du Prophète.

3. Voir tome II, verset 2,132. Remarquons dès à présent qu'en rappelant aux Juifs l'engagement pris par Jacob à l'égard de ses fils, le Prophète semble indiquer, par allusion, qu'il connaît déjà certains éléments de la première question avant même que celle-ci ne lui soit posée. En effet la première question concerne les nourritures qu'Israël s'interdit à lui-même. Or, Israël est le nom que Dieu donna à Jacob, à Bethel. (Cf. commentaire (2,40)1. et sa note 1).

4. Voir Cor. 3,93 : « Toutes les nourritures étaient licites aux Fils d'Israël sauf ce qu'Israël s'interdit à lui-même avant que la Thora ne fût descendue [en mode distinctif] ».

5. "Ce Prophète" désigne ici, dans la bouche des Juifs, le Prophète annoncé dans leur Livre et qu'ils savaient devoir venir parmi les "Ummi", les "Illettrés". Rappelons que ce qualificatif d'"ummi" appliqué au Prophète (et même dans certains cas lorsqu'il est appliqué aux anciens Arabes, en général) ne signifie pas qu'il était ignorant ou inculte, bien que ce mot prît parfois un sens péjoratif. Ce mot signifie avant tout que les Arabes n'utilisaient pas les lettres écrites car ce qu'ils savaient et ce qu'ils enseignaient était avant tout su et enseigné oralement, au contraire des Juifs qui étaient des "Gens du Livre" c'est-à-dire des Gens utilisant l'écriture.

Il faut se souvenir ici que le mot "umm", d'où dérive le qualificatif "ummi", désigne la tête d'une chose (la première sourate est appelée "umm alQur'ân", car elle est en tête du Coran). Le qualificatif "ummi" semble donc faire allusion à une prédominance, dans le domaine culturel, des facultés purement mentales ou intellectuelles, principalement la mémoire, dont le "siège" est dans la tête qui est "umm" par rapport au reste du corps.

6. Ceci doit s'entendre principalement du point de vue intérieur, celui du combat spirituel et de la violence contre l'âme passionnelle. Dans le cas des Prophètes, dont la perfection intérieure est achevée, le combat spirituel se traduit extérieurement par le combat contre l'erreur sous toutes ses formes. (Voir par exemple : Évangile S'-Luc 9,23 à 26 et 9,49 à 51).

7. Cités dans cet ordre : Gabriel serait à droite et Mikaël à gauche.

8. C'est-à-dire : Gabriel, Mikaël et leur Seigneur. Le lecteur qui voudrait avoir quelques aperçus sur la signification profonde de cette répartition, en particulier sur "les trois fonctions suprêmes" auxquelles correspondent les réalités célestes mentionnées ici, aura tout intérêt à se reporter aux ouvrages de René Guénon (Cheykh Abd al-Wâhid Yahya) en particulier "le Roi du Monde", chapitres III et IV (Éditions Gallimard, Paris). Les explications données dans cet ouvrage, convenablement transposées en contexte islamique, permettront également de mieux comprendre toute cette controverse entre les Juifs de Médine et le Prophète.

9. La traduction habituelle de ce verset (Cor. 9,10) en laissant au mot "ill" le sens courant de pacte, liens de parenté, alliance est la suivante : « Ils n'observent à l'égard d'un Croyant ni alliance ni engagement... » (traduction de R. Blachère).

10. Tabarî mentionne ce propos sans faire de commentaire. Pour plus de précision le lecteur se reportera au commentaire du verset (9,10).

* *

وَلَقَدْ أَنزَلْنَا

إِلَيْكَ ءَايَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ ﴿٩٩﴾

« En fait, Nous avons fait descendre vers toi les Signes évidents et il n'y a que les traîtres qui les nient et les dissimulent ». (2,99)

« wa laqad anzalnâ ilayka âyâtin bayyinâtin wa mâ yakfuru bi-hâ illa l-fâsiqûna ».

Bref extrait résumé du commentaire.

Nous avons déjà expliqué¹ que le terme “fisq²” signifie : le fait de sortir d’une chose vers une autre.

[Tabarî ajoute :] Le verset a le sens suivant : En vérité, dans ce que Nous t’avons révélé du Livre, Nous avons fait descendre sur toi des Signes (‘alâmât) clairs qui montrent aux Savants des Fils d’Israël et à leurs Rabbins qui nient ta fonction prophétique et déclarent fausse ta Mission, que tu es effectivement pour Moi un Envoyé vers eux et un Prophète suscité par Moi.

Pour nier ces Signes³ qui prouvent ta sincérité et ta fonction, et pour les déclarer mensongers, il n’y a que le juif qui sort (khârij) de sa propre religion (min dîni hi) et délaisse les obligations divines que Je lui ai imposées dans le Livre [la Thora] que tu as toi-même le devoir sacré de confirmer.

Quant à celui d’entre eux qui s’en tient fermement à sa propre tradition et qui respecte fidèlement l’autorité de son Livre, celui-là considère comme véridique Mes Signes (ou versets) que J’ai fait descendre vers toi⁴.

NOTES DU COMMENTAIRE

1. Voir (2,26)3.4. et (2,27).

2. “fisq” ; nom d’action du verbe “fasaqa” dont dérive le mot “fâsiq” (pl. fâsiqûna) que nous traduisons ici par “traîtres” à défaut d’un terme plus adéquat pour rendre le sens originel : “celui qui délaisse ; qui abandonne ; qui sort de”. Ce mot est habituellement traduit par “pervers” qui peut très bien correspondre au sens originel du mot “fâsiq” à condition d’accepter ce mot lui-même avec son sens étymologique de “per-vertere” signifiant “retourner”. Il s’agirait donc ici de celui qui se retourne pour tourner le dos à sa propre tradition, ce qui rejoint le sens de “trahir”. Étant donné que notre traduction cherche à rester fidèle aux significations retenues par Tabarî, nous garderons le terme de “traître” qui se laisse moins réduire à des significations d’ordre purement moral que le mot “pervers”. Mais le contexte coranique et le commentaire nous amènera peut-être à adopter, par la suite, d’autres traductions du mot fâsiq.

3. Le mot “ayât” signifie “signe”, et plus particulièrement “verset”, car chaque verset coranique est un Signe.

4. Bien entendu, il est également possible de comprendre ce qui est dit ici en tenant compte de l’aspect universel du Prophète auquel il a été fait allusion ci-dessus en (2,38)2. et en (2,38) note 1.

أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ

لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢١٠﴾

« Est-ce que chaque fois qu'ils prennent un engagement, une fraction d'entre eux délaisse celui-ci? En réalité la plupart d'entre eux [de ces derniers] ne sont pas fidèles ». (2,100)

« a wa kullamâ 'âhadû 'ahdan nabadha hu farîqun min hum bal aktharu hum lâ yu'minûna ».

Brefs extraits résumés du commentaire.

« *La plupart d'entre eux ne sont pas fidèles* ».

Il s'agit de la plupart ou plus exactement de la quasi-totalité de ceux qui'appartiennent à la fraction qui délaisse l'engagement pris antérieurement¹. Cette "fraction" (farîq) désigne les Docteurs juifs de Médine. Mais ce verset a, de plus, deux aspects selon le sens que l'on donne au verbe "lâ yu'minûna" [traduit habituellement par : ils ne croient pas]. Nous avons expliqué ailleurs [dit Tabarî] que l'"imân" (traduit habituellement par "foi") signifie soit la fidélité² soit la reconnaissance et l'affirmation d'une vérité.

En fonction de ces deux significations et compte tenu de ce qui a été dit précédemment au sujet de "la plupart d'entre eux", la fin du verset présentera les deux aspects suivants :

● soit : « la plupart d'entre eux **ne sont pas fidèles** à l'engagement qu'ils avaient pris » et dans ce cas, la fin du verset renchérit sur ce qui a été dit précédemment, à savoir que ce groupe délaisse son engagement.

● soit : « la plupart d'entre eux ne reconnaissent pas et n'affirment pas la vérité de Dieu, de Ses Envoyés, de Sa Promesse et de Son Avertissement.

NOTES DU COMMENTAIRE

1. Il ne faut donc pas comprendre ici "la plupart des Juifs" car ce serait là un contresens, compte tenu du commentaire de Tabarî.

2. Le mot "foi" dérive lui-même de "fides" : il est donc en français également en rapport avec la fidélité".

A propos de la notion d'"imân", voir (2,3)1.

*
* *

وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ
لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ
وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢١١﴾

« Lorsque leur parvient un Envoyé venu d'auprès d'Allah qui confirme ce qu'ils possèdent [déjà], certains de ceux qui ont reçu le Livre [la Thora] laissent le Livre d'Allah derrière eux comme s'ils ne savent pas ». (2,101)

« wa lammâ jâ'a hum rasûlun min 'indi llâhi muçad-
diquñ limâ ma'a hum nabadha farîqun minâ lladhîna
ûtu lkitâba kitâba llâhi warâ'a zuhûri him ka anna
hum lâ ya'lamûna ».

Ce verset est lié au suivant. Le commentaire du verset suivant montrera que l'“action” de ces deux versets peut se situer soit dans le passé, à l'époque de Salomon ou dans les siècles qui suivirent son règne, soit dans le présent ou le passé proche, c'est-à-dire à l'époque même du Prophète Muḥammad, ou encore, d'après les conclusions de Tabarî, à la fois dans le passé lointain, dans le passé proche et dans le présent.

Ces trois compréhensions du verset sont rendues possibles par l'emploi du mode “accompli” qui peut signifier : une action accomplie mais lointaine ou une action accomplie récemment ou dans le troisième cas, une “action générale” incluant toutes les modalités de l'accompli.

A ces trois possibilités vont correspondre, dans le commentaire du verset suivant (2,102), les propos de Ibn Ishâq d'une part, ceux d'As-Suddiyy et de Rabî ibn Anas d'autre part, et enfin la conclusion de Tabarî.

Dans le cas de ce verset (2,101), si l'on admet que l'“action” se situe dans le passé lointain, le sens devra être rendu ainsi : « Lorsque leur est parvenu un Envoyé¹ venu d'auprès d'Allah qui a confirmé ce qu'ils possédaient [déjà], certains de ceux qui reçurent le Livre laissèrent le Livre derrière eux comme s'ils ne savaient pas ».

Compris de cette façon, il apparaît évident que le verset peut faire allusion à tous les cas où les Juifs (selon la tradition islamique) ont refusé de suivre un Envoyé et ont transgressé leur loi. De ce point de vue, leur attitude à l'égard de Moïse, de Salomon, de Jésus et de Muḥammad se présente comme quatre cas particuliers d'une même attitude fondamentale stigmatisée dans ce verset comme elle l'avait déjà été dans de nombreux versets précédents. Toutefois, nous verrons que les commentateurs qui adoptent ce point de vue, situent l'“action” à l'époque de Salomon compte tenu du verset qui suit.

Mais si l'“action” est située entièrement dans le passé proche et le présent, c'est-à-dire au temps du Prophète, il faudra alors traduire le verset au présent comme nous l'avons fait.

Ces explications ne doivent, en aucun cas, être considérées comme étant une systématisation et encore moins comme étant les seules explications possibles. Nous ne faisons ici qu'indiquer au lecteur certains aspects de la trame du texte coranique telle qu'elle apparaît à la lumière du commentaire de Tabarî et des possibilités offertes par la richesse sémantique de la langue arabe.

Brefs extraits résumés du commentaire.

« *Lorsque leur parvient un Envoyé d'après d'Allâh* » c'est-à-dire :

Lorsqu'un Envoyé de Dieu arrive vers cette fraction constituée par les Rabbins et les Docteurs juifs parmi les Fils d'Israël.

D'après As_Suddiyy « lorsque leur parvient un Envoyé »¹ signifie ici : lorsque Muḥammad vient vers eux.

« *... qui confirme ce qu'ils possèdent* » c'est-à-dire : qui confirme la Thora.

« *... certains de ceux qui ont reçu le Livre* » c'est-à-dire : cette fraction des Rabbins et Docteurs auxquels Dieu a donné la science de la Thora.

« *... laissent le Livre d'Allâh...* » c'est-à-dire : laissent la Thora.

« *derrière eux comme s'ils ne savent pas* ». [Littéralement : derrière leur dos]. L'expression “laisser derrière son dos” s'applique par exemple à un “ordre” que l'on refuse d'exécuter. “Laisser un ordre derrière le dos” signifie s'en détourner et s'éloigner.

« *comme s'ils ne savent pas* » que la Thora confirme la véracité de ce que transmet ce Prophète et qu'ils sont tenus à le suivre.

L'interprétation de l'ensemble de ce verset est la suivante [dit Tabarî] : Lorsqu'un Envoyé de Dieu qui est ici Muḥammad [d'après As_Suddiyy]², vient vers les Juifs pour confirmer ce qu'ils possèdent déjà, à savoir la Thora, « ceux qui ont reçu le Livre » c'est-à-dire les Docteurs juifs auxquels Dieu a donné la science de la Thora, abandonnent celle-ci derrière eux comme s'ils ne savent pas ce qu'elle contient malgré la science qui leur a été accordée.

... As_Suddiyy commente ainsi ce verset : « Lorsque Muḥammad — sur lui les Grâces et la Paix — vint vers eux, ils s'opposèrent à lui en s'appuyant sur la Thora pour le contredire. Mais lorsqu'ils s'aperçurent que la Thora et le Coran s'accordaient, ils laissèrent la Thora pour se référer au Livre d'Açâf [un des ministres du roi David, père de Salomon] et à la magie enseignée par Hârût et Mârût, comme s'ils ne savaient pas ».

NOTES DU COMMENTAIRE

1. Le terme est indéfini en arabe et ne s'applique donc pas nécessairement à Muḥammad. Il y a donc ici une allusion aux autres cas des Prophètes n'ayant pas été admis par les Juifs. Voir ci-dessus le verset 2,87.

2. Tabari ne retient que l'avis de As-Suddiyy et restreint donc le champ des possibilités de compréhension de ce verset.

*
* *

وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا

الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنِ
الشَّيَاطِينُ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى
الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ
حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا
مَا يَفْرُقُونَهُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۚ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ
مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ
وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَٰكِنَّ
مَآشِرُوا بِهِ ۚ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿١١٢﴾

« Et ils suivent les textes dictés par les démons sous le règne de Salomon alors que ce n'était pas Salomon qui avait dissimulé [la vérité] mais c'était les démons qui [l']avaient dissimulée en enseignant la magie aux gens ainsi que ce qui avait été descendu sur les deux Anges de Babylone, Hârût et Mârût.

Or, ces deux Anges n'enseignaient rien à quelqu'un sans lui dire [au préalable] : " Nous ne sommes qu'une séduction, ne sois donc pas impie".

(2,102)

Les gens apprenaient ainsi de ces deux Anges ce qui leur permettait de séparer le mari de son épouse et ils ne pouvaient nuire à personne avec cela [avec cette science] sans la permission d'Allâh. Ils apprenaient donc ce qui leur nuisait et ne leur était d'aucun profit.

En fait, ils savaient que celui qui échangeait cela [cette science contre la science de la Thora] n'aurait aucun avantage dans l'Autre Demeure.

Combien détestable était ce contre quoi ils échangeaient leur âme ! Si seulement ils avaient su ! »

« wa _t_taba'û mâ tatlu _ch_chayâtînu 'alâ mulki sulaymâna wa mâ kafara sulaymânu wa lâkinna _ch_chayâtîna kafarû yu'allimûna _n_nâsa _s_siĥra wa_mâ unzila 'alâ _l_malakayni bi_bâbila hârûta wa mârûta/wa mâ yu'allimâni min aĥadin ĥattâ yaqûlâ : innamâ naĥnu fitnatun falâ takfur/fa_yata'allamûna min_humâ mâ yufarriqûna bihi bayna _l_mar'i wa zawji _hi wa mâ hum biġârrîna bi _hi min aĥadin illâ bi_idhni _llâhi/wa yata'allamûna mâ yaġurru_hum wa lâ yanfa'u_hum/wa laqad 'alimû lamani _ichtarâ_hu mâ la_hu fi _l_âkhirati min khalâqin/wa labi'sa mâ charaw bi _hi anfusa_hum law kânû ya'lamûna ».

La traduction littérale rigoureuse du début de ce verset est : « Et ils suivent (ou, suivirent) ce que les démons ont dicté... »

La traduction adoptée correspond aux commentaires.

En fonction des remarques que nous avons faites précédemment au sujet du temps, ce verset pourrait également se traduire ainsi : « et ils suivirent sous le règne de Salomon les textes dictés par les démons... » Le commentaire qui va suivre expliquera pourquoi ces deux compréhensions sont possibles.

La traduction complète de tout le commentaire donné par Tabarî sur ce verset demanderait, plus de cinquante pages.

Nous n'avons retenu ici que les commentaires généraux.

(2,102)1. *Commentaires d'ensemble sur ce verset et le verset précédent.*

[extraits résumés]

[Tabarî dit :] Dieu vient de décrire la fraction des Docteurs juifs qui laissèrent derrière eux le Livre qu'Il révéla à Moïse, en faisant semblant d'ignorer son contenu, en dissimulant ce qu'ils en connaissaient et en trahissant l'Engagement de mettre ce Livre en pratique, Engagement que Dieu avait alors pris avec eux.

Après nous avoir dit que « ceux qui ont reçu le Livre, laissent le Livre d'Allâh derrière eux comme s'ils ne savent pas », Dieu nous dit à présent qu'« ils suivent les textes dictés par les démons » c'est-à-dire qu'ils préfèrent la magie enseignée par ces derniers.

[Les points de vue en présence au sujet de l'époque où vécut la "fraction" des Juifs mentionnés dans ces deux versets].

Les commentateurs sont d'accord pour dire que ceux qui « suivent les textes dictés par les démons... » sont la fraction des Juifs mentionnés dans le verset précédent mais ils ont des avis différents au sujet de l'époque à laquelle cette "fraction" vécut.

● D'après les uns qui se fondent sur les propos d'As_Suddiyy et de Rabî' ibn Anas, il s'agit de la fraction des Docteurs juifs de Médine contemporains du Prophète et de la Révélation. [Selon ce point de vue], lorsque cette "fraction" s'aperçut que ce que transmettait Muḥammad était conforme à la Thora et qu'en conséquence les Juifs auraient dû se soumettre à la nouvelle Révélation, ils manifestèrent leur hostilité à l'égard du Prophète en dissimulant leur science de la Thora et en se référant, dans les controverses qu'ils engageaient avec lui pour le mettre à l'épreuve, à d'autres textes, en particulier des textes traitant de magie et dictés au temps de Salomon.

● D'après d'autres qui se fondent sur des propos d'Ibn Jarîj et d'Ibn Ishâq, il s'agit des Juifs de l'époque de Salomon. [Selon ce point de vue], les deux versets (2,101-102) rappellent aux Juifs de Médine comment sous le règne de Salomon leurs aïeux avaient dissimulé la Thora pour s'adonner à la magie.

Mais As_Suddiyy et Ibn Ishâq sont, dans l'ensemble, d'accord quant à l'origine de ces textes¹.

(2,102)2. [Propos auxquels se réfèrent ceux qui adoptent le premier point de vue qui correspond à la traduction « et qui suivent les textes dictés par les démons à l'époque de Salomon »].

Commentant le début de ce verset,

● ... As_Suddiyy a dit : « [A l'époque de Salomon], les chayâtîn accédaient au Ciel en des lieux d'où ils pouvaient entendre les propos des Anges sur ce qui surviendrait sur terre (...). Ils transmettaient ensuite ces propos aux devins qui les révélaient ensuite aux gens. Une fois que les devins eurent constaté que ces choses se réalisaient et que leur confiance à l'égard des chayâtîn était bien confortée, ceux-ci commencèrent à leur mentir en introduisant des propos qu'ils n'avaient pas du tout entendus, au point d'ajouter à chaque mot vrai soixante-dix mots supplémentaires. Or, les hommes consignaient ces propos dans des écrits et le bruit se répandit parmi les Fils d'Israël que les jinns connaissaient le Monde invisible (Ghayb).

Salomon envoya alors des émissaires dans le peuple pour qu'ils réunissent tous ces écrits. Lorsque cela fut terminé, il plaça ces textes dans un coffre qu'il fit enterrer sous son trône et aucun des démons ne pouvait s'en approcher sans être aussitôt consumé; Salomon avertit alors que quiconque prétendrait que les jinns connaissent le Monde invisible serait mis à mort.

Après sa mort et une fois que tous les Docteurs qui avaient connu cette

affaire eurent disparu, Satan se présenta sous l'aspect humain à un groupe des Fils d'Israël et leur dit :

— Je vais vous indiquer un trésor que vous n'épuiserez jamais.

— D'accord ! lui répondirent-ils.

— Creusez sous le trône.

— Il s'en fut alors avec eux et tout en restant à l'écart, leur indiqua l'endroit où ils devaient creuser. [Comme ils s'étonnaient de son attitude] ils lui demandèrent pourquoi il ne s'approchait pas.

— Je suis ici entre vos mains ; si vous ne trouvez rien, tuez-moi !

Ils creusèrent et trouvèrent les textes en question. Satan leur dit alors :

— C'est par cette magie [consignée dans ces textes] que Salomon exerçait son influence sur les hommes, les chayâtîn et les oiseaux.

C'est ainsi que se répandit parmi les Fils d'Israël l'opinion selon laquelle Salomon avait été un magicien, et les Fils d'Israël conservèrent ces écrits jusqu'à l'arrivée de Muḥammad (...) et s'en servirent pour controverser avec lui (...) ».

- ... Rabî' ibn Anas a dit en commentant le début de ce verset : « Il y eut une période pendant laquelle, chaque fois que les Juifs interrogeaient le Prophète sur un point de la Thora, Allâh faisait descendre un verset qui lui permettait de leur répliquer. Voyant cela, ils en arrivèrent à dire « celui-ci est plus savant que nous-mêmes sur ce qui nous a été transmis » et ils décidèrent de l'interroger sur la magie et de controverser avec lui sur ce point. C'est alors qu'Allâh fit descendre le verset « ... et ils suivent les textes dictés par les démons sous le règne de Salomon ».

(2,102)3. [*Propos auxquels se réfèrent ceux qui adoptent le second point de vue qui correspond à l'autre compréhension possible du verset qu'il faudrait dans ce cas traduire ainsi : « et qui suivirent sous le règne de Salomon les textes dictés par les démons »*].

- ... Ibn Jarîj a dit : « Les chayâtîn dictèrent la magie aux Juifs au temps du règne de Salomon et c'est après ce règne qu'ils s'adonnèrent à cette magie ».
- ... Ibn Ishâq a dit [en résumé] que lorsque les démons apprirent la fin prochaine de Salomon, ils réunirent en un seul ouvrage des éléments de magie qu'ils avaient inspirés auparavant ici et là. Ils apposèrent ensuite sur cet ouvrage un sceau comparable au Sceau de Salomon et en l'intitulant : « Voici les trésors de science qu'écrivit Aḥâf, fils de Barkhiyâ qui reconnut la vérité du Roi Salomon, fils de David ». Ce livre fut enterré sous le trône de Salomon. Plus tard il fut remis à jour et circula parmi les Fils d'Israël qui en arrivèrent à s'imaginer que toute la science de Salomon se résumait à cette magie.

C'est pourquoi lorsque l'Envoyé de Dieu évoquait Salomon devant les Juifs de Médine et leur transmettait les versets où Dieu rappelle que Salomon comptait parmi les Envoyés divins, ces Juifs réagissaient en se disant : « Vous ne vous étonnez pas de Muḥammad ? Voilà qu'il affirme que Salomon, fils de David, était un Prophète alors qu'il n'était qu'un

magicien ! ». C'est alors que Dieu fit descendre ce verset : « et qui suivirent sous le règne de Salomon les textes dictés par les démons alors que ce n'était pas Salomon qui avait dissimulé [la vérité derrière la magie] mais c'était les démons qui [l']avaient dissimulée ».

Ibn Ishâq ajoute ensuite quelques précisions sur la constitution de ce livre à l'époque de Salomon et le contexte de l'histoire sacrée où tout cela est situé².

Ibn Ishâq dit encore : « Lorsque l'Autorité (ou encore : le Royaume)³ fut retirée à Salomon, un certain nombre de jinns et d'hommes rejetèrent leur foi et s'adonnèrent à leurs passions. Lorsqu'Allâh rendit son Autorité à Salomon, les gens revinrent à la Religion et s'en acquittèrent comme ils l'avaient fait précédemment. Salomon combattit ces écrits [dictés par les démons] et les fit enterrer sous son trône (...). Lorsqu'il mourut, certains retournèrent à ces textes et les firent connaître en affirmant que c'était un livre révélé par Allâh à Salomon. Ils adoptèrent alors ce livre et se mirent à s'y conformer. C'est pourquoi Allâh fit descendre les deux versets suivants : « — Lorsque leur est parvenu un Envoyé [C'est-à-dire Salomon] venu d'auprès d'Allâh, qui a confirmé ce qu'ils possédaient [déjà], certains de ceux qui reçurent le Livre⁴ laissèrent le Livre d'Allâh derrière eux comme s'ils ne savaient pas », « et suivirent, sous le règne de Salomon, les textes dictés par les démons, alors que ce n'était pas Salomon qui avait dissimulé [la vérité derrière la magie] mais c'était les démons qui [l']avait dissimulée » (mâ kafara Sulaymânu wa lâkinna _ch_chayâtîna kafarû).

(2,102)4. *Conclusion résumée de Tabarî sur la portée de ce verset.*

Le commentaire le plus pertinent au sujet de ce verset « et ils suivent les textes dictés par les démons... » est tout d'abord de dire que ce verset constitue un blâme à l'adresse des Juifs qui vécurent à l'époque de l'Envoyé et qui nièrent et dissimulèrent sa fonction pour ne pas avoir à se conformer à ce qu'exigeait leur propre Livre à l'égard de cet Envoyé ; mais ce verset contient également un blâme pour tous ceux qui suivirent les textes dictés par les démons, sous le règne de Salomon, qu'il s'agisse de ceux qui ont vécu au temps du Prophète et qui ont cherché dans ces textes des arguments à lui opposer ou qu'il s'agisse de ceux qui vécurent au temps de Salomon et qui se conformèrent à ces textes en pratiquant la magie.

Tabarî donne ensuite un commentaire détaillé de ce verset phrase par phrase ; l'abrégé de ce commentaire demanderait à lui seul au moins une dizaine de pages et permettrait de montrer comment certains passages de la suite de ce verset présentent à leur tour plusieurs possibilités de compréhension qui font suite aux possibilités envisagées précédemment. Nous ne retiendrons ici qu'un bref propos au sujet de Hârût et Mârût.

... Qatâda et Zuhri rapportent ceci : « Hârût et Mârût étaient deux Anges descendus sur terre pour y arbitrer les affaires humaines (...). Or une femme vint demander leur arbitrage et ils jugèrent en sa faveur pour lui être agréable.

Ils ne purent alors retourner au ciel et eurent à choisir entre le châtiment de ce monde et le châtiment de l'Autre. Ils choisirent le châtiment de ce monde et [ajoute Qatâda] ils enseignèrent la magie aux gens après s'être engagé à ne rien apprendre à quelqu'un sans lui avoir dit au préalable "Nous ne sommes qu'une séduction, ne sois donc pas impie" ».

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,102)

1. Il faut se souvenir ici que d'après le Coran (21,82), Salomon exerça une autorité sur les hommes, les jinns et les démons (chayâtîn). Il ne faudrait d'ailleurs pas donner au terme "chayâtîn" exactement le même sens qui est donné au mot "démons" dans le monde chrétien. Selon la tradition islamique, il ne s'agit pas, à l'origine, de « serviteurs de Satan » mais d'êtres du monde intermédiaire, semblables aux jinns, et qui auraient eu, avant la naissance du Prophète, le privilège d'approcher du monde céleste et de transmettre aux devins et aux poètes ce qu'ils y avaient entendu. Le chayâtîn, dans cette fonction, n'accédait pas véritablement au "ciel" mais en recevait certaines "données" ; avec bien des réserves il peut être comparé à ce qu'était le "daïmôn" dans l'ancienne tradition grecque et dont la fonction était d'inspirer les poètes et même les philosophes (Socrate parle parfois de son daïmon).

De même que, dans la tradition chrétienne, ces êtres subtils furent considérés par la suite comme des êtres infernaux, dans la tradition islamique il est dit qu'à partir d'un certain moment l'approche du ciel fut interdite aux chayâtîn (voir Cor. 15,17 et 18) qui en furent définitivement bannis. A partir de ce moment, ne recevant plus la moindre influence supérieure, leurs propres influences sur les devins et les poètes furent considérées comme néfastes car on estimait qu'ils n'étaient plus que l'objet des suggestions d'Iblis. Remarquons d'ailleurs que leur évolution ou plus exactement leur chute est justement comparable à celle d'Iblis lui-même. Selon ce point de vue, on pourra comprendre plus facilement pourquoi la poésie, si à l'honneur dans l'Arabie antéislamique est sévèrement blâmée par le Coran (26,221 à 225) qui insiste sur le fait que le Prophète n'est ni un devin (52,29) ni un poète (52,30 et 36,69) et qu'il ne reçut pas le Coran par l'intermédiaire d'un chayâtîn (81,25).

2. Ce qui va être cité à présent et qui fait partie du même propos d'Ibn Ishâq dont le début vient d'être résumé, situe l'histoire de ces textes d'inspiration démoniaque par rapport à un événement curieux survenu à Salomon : d'après le Coran (38,35) Dieu retira son Autorité à Salomon pendant un certain temps, puis la lui rendit à nouveau.

3. Le terme arabe "mulk" signifie à la fois l'Autorité royale, le Royaume et le Règne.

4. Selon le point de vue adopté par Ibn Ishâq il serait même possible de considérer que le passage « certains de ceux qui reçurent le Livre » fait allusion dans ce cas, non pas à ceux qui reçurent la science de la Thora mais à ceux qui reçurent ce livre de magie dicté par les démons.

*
* *

وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا

وَأَتَّقُوا الْمَثُوبَةَ مِنِّ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْكَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿١٠٣﴾

« Certes, s'ils avaient été fidèles [à la Thora] et avaient craint [la perte], la récompense de la part d'Allah eût été bien meilleure. Si seulement ils avaient su ! » (2,103)

« wa law anna _hum âmanû wa _t_taqaw lamathûbatun min 'indi _llâhi khayrun law kânû ya'lamûna ».

Si on considère que ce verset concerne les Juifs de Médine, il pourrait également se traduire ainsi : « Certes, s'ils étaient fidèles [à la Thora] et craignaient [la perte], la récompense de la part d'Allah serait bien meilleure [car Il leur accorderait la faveur de suivre l'Envoyé]. Si seulement ils savaient ! ».

*
* *

Le passage coranique qui va suivre, allant du verset 104 au verset 121, et qui débute par les mots "O, vous qui croyez", s'adresse directement aux musulmans (comme le verset 2,75).

Du point de vue des circonstances de la Révélation, ces versets, révélés au début de la période médinoise, comportent des "mises en garde" ou des "recommandations" adressées soit aux Compagnons du Prophète (comme 2,75), soit au Prophète lui-même (comme les versets 2,94 à 2,99) ; ces versets concernent leurs "rapports" avec les Juifs de Médine.

Le commentaire de Tabarî fera apparaître à cette occasion certains aspects de la complexité de la trame coranique tissée entre l'Orateur et les différents "destinataires" du Discours divin.

Nous verrons, par exemple, qu'un même verset peut s'adresser apparemment au Prophète seul, alors qu'il s'adresse également, et même surtout, aux Compagnons, tout en comportant une réplique à certaines affirmations des Juifs de Médine et cela, sans perdre son "actualité" doctrinale et juridique qui concerne tous les croyants jusqu'à nos jours.

*
* *

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا

وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾

« O, vous qui croyez, ne dites pas “râ’inâ” mais dites (2,104)
“unzurnâ” et écoutez !

Aux impies dissimulateurs est destiné un châtiment
douloureux ».

« yâ’ayyu_hâ _l_ladhîna âmanû lâ taqûlû râ’inâ wa
qûlû _nzurnâ wa _sma‘û/wa li _l_kâfirîna ‘adhâbun alîmun ».

Brefs extraits résumés du commentaire.

L’interdiction faite aux croyants de dire “râ’ina” au Prophète est expliquée de différentes façons selon le sens retenu pour cette expression (fais attention à nous, prête-nous l’oreille ou encore “faute”, “erreur”). D’après certains, il s’agissait d’une expression de moquerie, propre aux Juifs de Médine et utilisée pour interpeller quelqu’un. Les croyants venant de la Mecque ne connaissaient pas cette expression et l’utilisaient à l’égard du Prophète sans savoir qu’elle comportait des allusions désagréables.

[Le commentaire de ce passage sera repris à l’occasion du commentaire du verset 4,46].

*
* *

مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ
 أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ
 رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ
 الْعَظِيمِ ﴿١٠٥﴾

« Ceux qui ont nié et dissimulé [la vérité] parmi les Gens du Livre et parmi les Associateurs n'apprécient pas qu'un bien provenant de votre Seigneur soit descendu [distinctement] sur vous. C'est Allâh qui privilégie qui Il veut par Sa miséricorde et c'est Allâh, le Maître de la Grâce universelle ».

(2,105)

« mâ yawaddu l ladhîna kafarû min ahli l kitâbi wa la l muchriqîna an yunazzala 'alay kum min khayrin min r rabbi kum/wa llâhu yakhtaççu bi rahmati hi man yachâ'u wa llâhu dhu l faqli l azîmi ».

Ce verset s'adresse directement aux musulmans au sujet des "impies dissimulateurs" parmi les Juifs de Médine et parmi les Associateurs arabes.

En restant conforme au point de vue circonstancié de Tabarî, on peut dire que la plupart des versets précédents (2,21 à 2,103) ne faisaient principalement allusion qu'aux impies dissimulateurs "du premier groupe". Il y a donc ici une mention explicite des "impies dissimulateurs du second groupe" d'origine arabe. Ce verset nous renvoie donc aux premiers versets de la sourate, en particulier (2,6) et suivants jusqu'à (2,20) et à leurs commentaires (voir commentaires : (2,6)1., (2,6)2., (2,7)3., (2,8)1.).

Brefs extraits résumés du commentaire.

Les "impies dissimulateurs" parmi les Gens du Livre et parmi les adorateurs d'idoles n'apprécient pas que Dieu ait fait descendre le Critère (Furqân)¹ sur les croyants ni qu'Il ait accordé à Muḥammad, Ses Sagesses et Ses Signes.

Ce verset comporte une indication claire sur la réserve à laquelle sont tenus les Croyants à l'égard de certains Gens du Livre et à l'égard des Associateurs.

« C'est Allâh qui privilégie qui Il veut par Sa Miséricorde ».

[Tabarî dit :] Dieu privilégie qui Il veut pour la Fonction prophétique (nubuwwa) et la Mission légiférante (risâla) et Il accorde la grâce de la Foi à celui qu'Il aime pour le guider vers Lui. C'est par Miséricorde que Dieu a adressé Son Message

légiférant et Sa Direction à Ses serviteurs pour les guider dans la voie qui les mène à Sa Satisfaction (ridâ), à Son Amour (maḥabba) et au succès spirituel qui est l'accès au Paradis ; et tout cela, par Miséricorde de Sa part.

« et c'est Allâh, le Maître de la Grâce universelle ».

Ses bienfaits ne peuvent être acquis par de vaines conjectures mais ce sont de purs dons (mawâhib) de Sa part, qu'Il accorde à qui Il veut.

NOTE DU COMMENTAIRE

1. La mention du Furqân (Critère, Discrimination, Lecture analytique) correspond au terme "yunazzalu" (= soit descendu distinctivement). Il y a certainement ici une allusion à la descente distinctive de chaque verset sur l'ensemble de la communauté en fonction des circonstances particulières et des situations personnelles.

Ici se termine le premier tome de l'Abrégé.
Le second tome, comportera, si Dieu le permet :
l'abrégé de la fin du commentaire de la deuxième sourate, c'est-à-dire :

- les commentaires des versets 106 à 123 : fin de la première partie de la sourate de la Génisse, qui se rapporte plus spécialement aux Fils d'Israël et qui s'adresse surtout aux Juifs de Médine ;
- les commentaires des versets 124 à 141 : versets de "transition" qui se rapportent aux Prophètes Abrahâm et Ismaël, à la reconstruction du Temple de la Ka'aba et à l'obligation, faite aux musulmans, de croire à tous les Prophètes de l'Ancien Testament ;
- les commentaires des versets 142 à 144 : versets "centraux" de la sourate de la Génisse se rapportant au changement d'orientation rituelle et ouvrant la deuxième partie de la sourate ;
- les commentaires des versets 145 à 286 : deuxième partie de la sourate se rapportant aux obligations et aux interdits imposés aux musulmans : nourritures recommandées et prohibées, talion, testament, jeûne, combat spirituel, défense des Lieux Saints, petit et grand pèlerinage, invocation, dépenses recommandées, vins et jeux, mariage, répudiation, allaitement, obligations parentales, veuvage, convenances spirituelles pour s'acquitter de l'aumône, usure, contrats. Cette seconde partie comporte encore d'autres éléments dont le plus important est le fameux "verset du Piedestal" (256).

FIN DU VOLUME I

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME PREMIER



PRÉFACE de Mohammed ARKOUN	IX
AVANT-PROPOS du Traducteur	XI
Tafsîr et Commentaire	XV
Remarques Générales sur le Coran	XXII
Brefs aperçus historiques sur les grandes étapes du Tafsîr	XXVII
Notes techniques	XXXV
Annexe : Table des matières de l'Itqân de Suyûfî	XLI
Notes de l'avant-propos	XLV

COMMENTAIRE DU CORAN DE TABARÎ

INTRODUCTION GÉNÉRALE DE TABARÎ	1
1 ^{re} Partie — Intr. 1 : Louanges à Dieu	
Éloges du Prophète — Présentation du Coran	7
Notes	7
2 ^e Partie — Intr. 2 : Des mots du Coran d'apparence	8
étrangère — De la langue du Coran	
Des sept « modes de formulation » du Coran	
Histoire de la recension du Coran	
Notes	21
3 ^e Partie — Intr. 3 : Des aspects fondamentaux	24
du commentaire — Les premiers commentateurs du Coran	
Notes	28
4 ^e Partie — Intr. 4 : Les quatre noms du Coran	29
Noms donnés aux quatre parties du Coran	
Explication des mots « sûra » et « âya »	
Commentaire de la formule de protection	
Notes	33
COMMENTAIRE de la BASMALA (1 ^{er} verset du Coran)	37
COMMENTAIRE de la sourate AL - FÂTIHA (L'Ouverture)	43
COMMENTAIRE de la sourate AL - BAQARA (La Génisse)	59
(du verset 1 au verset 105)	

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 12 DÉCEMBRE 1985
PAR L'IMPRIMERIE
DE LA MANUTENTION
A MAYENNE
N° 9305

مختصر تفسير

القرآن الكريم

المسمى
جامع البيان
في تفسير القرآن
عن
ابن جرير الطبري

